世纪文库

经学抉原

蒙文通 著

上海世纪出版集团

世纪出版

ISBN 7-208-06300-1

9 787208 063006

定价：28.00 元

易文网：www.ewen.cc

经学抉原

蒙文通 著

世纪出版集团 上海人民出版社

圖書在版編目(CIP)數據
經學抉原/蒙文通著. —上海：上海人民出版社，
2006
(世紀人文系列叢書)
ISBN 7-208-06300-1

Ⅰ. 經... Ⅱ. 蒙... Ⅲ. 經學-研究
Ⅳ. Z126.27

中國版本圖書館 CIP 數據核字（2006）第 059569 號

出 品 人　施宏俊
責任編輯　何曉濤
裝幀設計　陸智昌

經學抉原
蒙文通　著

出　　版　世紀出版集團　上海人民出版社
　　　　　(200001 上海福建中路 193 號 www.ewen.cc)
出　　品　世紀出版集團　北京世紀文景文化傳播有限公司
　　　　　(100027 北京朝陽區幸福一村甲 55 號 4 層)
發　　行　世紀出版集團發行中心
印　　刷　北京華聯印刷有限公司
開　　本　635×965 毫米　1/16
印　　張　18.5
插　　頁　4
字　　數　233,000
版　　次　2006 年 8 月第 1 版
印　　次　2006 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-06300-1/B·529
定　　價　28.00 元

经学抉原

世纪文景

北京世纪文景文化传播有限公司　出品

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈　昕

委员

丁荣生　王一方　王为松　王兴康　包南麟　叶　路
何元龙　张文杰　张晓敏　张跃进　李伟国　李远涛
李梦生　陈　和　陈　昕　郁椿德　金良年　施宏俊
胡大卫　赵月瑟　赵昌平　翁经义　郭志坤　曹维劲
渠敬东　潘　涛

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

經學抉原

世纪人文系列丛书（2005年出版）

一、世纪文库

《印度佛学源流略讲》 吕澂著
《〈马氏文通〉读本》 吕叔湘 王海棻编
《中国制度史》 吕思勉著
《汉语诗律学》 王力著
《清代学术概论》 梁启超著
《秦汉的方士与儒生》 顾颉刚撰
《中国文字学》 唐兰撰
《中国哲学十九讲》 牟宗三撰
《魏晋玄学论稿》 汤用彤撰
《中国文学批评史大纲》 朱东润撰
《诗论》 朱光潜撰
《文献学讲义》 王欣夫撰
《中国目录学史》 姚名达撰
《中国古代服饰研究》 沈从文编著
《中国佛教史籍概论》 陈垣撰
《中国文化要义》 梁漱溟著
《人心与人生》 梁漱溟著
《印度哲学概论》 梁漱溟著
《中国封建社会》 瞿同祖著
《定县社会概况调查》 李景汉著
《藏族宗教史之实地研究》 李安宅著
《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学研究》 李安宅著
《资本主义文明的衰亡》 [英]锡德尼·维伯 比阿特里斯·维伯著 秋水译
《哲学研究》 [英]路德维希·维特根斯坦著 陈嘉映译
《哲学通信》 [法]伏尔泰著 高达观等译
《恶的象征》 [法]保罗·里克尔著 公车译
《国民经济学原理》 [奥]卡尔·门格尔著 刘絜敖译
《协同学——大自然构成的奥秘》 [德]赫尔曼·哈肯著 凌复华译
《我的艺术生活》 [俄]康斯坦丁·斯坦尼斯拉夫斯基著 瞿白音译
《时代的精神状况》 [德]卡尔·雅斯贝斯著 王德峰译
《心灵、自我与社会》 [美]乔治·H·米德著 赵月瑟译
《蒂迈欧篇》 [古希腊]柏拉图著 谢文郁译注
《伦理学原理》 [英]乔治·摩尔著 长河译
《古代人的自由与现代人的自由》 [法]邦雅曼·贡斯当著 阎克文等译
《道德哲学原理》 [英]亚当·弗格森著 孙飞宇 田耕译
《论暴力》 [法]乔治·索雷尔著 乐启良译
《论教育学》 [德]伊曼努尔·康德著 赵鹏译
《教育片论》 [英]约翰·洛克著 熊春文译
《形而上学》 [古希腊]亚里士多德著 李真译
《论三位一体》 [古罗马]奥古斯丁著 周伟驰译
《论李维》 [意]尼克洛·马基雅维里著 冯克利译
《知识分子的背叛》 [法]朱利安·班达著 佘碧平译
《论法国》 [法]约瑟夫·德·迈斯特著 鲁仁译
《确定性的寻求——关于知行关系的研究》 [美]约翰·杜威著 傅统先译

《性经验史》(增订版) [法]米歇尔·福柯著 佘碧平译
《政治科学要义》 [美]加埃塔诺·莫斯卡著 任军锋 宋国友 包军译
《回忆录：1848年法国革命》 [法]阿列克西·德·托克维尔著 周炽湛 曾晓阳译

二、世纪前沿

《想象的共同体——民族主义的起源与散布》 [美]本尼迪克特·安德森著 吴叡人译
《权力与繁荣》 [美]曼瑟·奥尔森著 苏长和 嵇飞译
《知识资产——在信息经济中赢得竞争优势》 [英]马克斯·H·博伊索特著 张群群 陈北译 张群群校
《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》 [德]奥特弗利德·赫费著 庞学铨 李张林译
《少数的权利——民族主义、多元文化主义和公民》 [加拿大]威尔·金里卡著 邓红风译
《自由主义、社群与文化》 [加拿大]威尔·金里卡著 应奇 葛水林译
《陌生的多样性——歧异时代的宪政主义》 [加拿大]詹姆斯·塔利著 黄俊龙译
《反资本主义宣言》 [英]阿列克斯·卡利尼科斯著 罗汉 孙宁 黄悦译
《驯服全球化》 [英]戴维·赫尔德等著 童新耕译
《为承认而斗争》 [德]阿克塞尔·霍耐特著 胡继华译
《奢侈的概念》 [英]克里斯托弗·贝里著 江红译
《国体与经体》 [英]约瑟夫·克罗普西著 邓文正译
《公民的加冕礼——法国普选史》 [法]皮埃尔·罗桑瓦龙著 吕一民译
《民主的经济理论》 [美]安东尼·唐斯著 姚洋 邢予青 赖平耀译
《作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究》 [德]奥特弗利德·赫费著 邓安庆 朱更生译
《宪政之谜——国际法、民主和意识形态批判》 [英]苏珊·马克斯著 方志燕译
《自由主义的民族主义》 [以色列]耶尔·塔米尔著 陶东风译
《历史思考的新途径》 [德]约恩·吕森著 綦甲福 来炯译
《走向统一的社会科学》 [美]赫伯特·金迪斯 萨缪·鲍尔斯等著 浙江大学跨学科社会科学研究中心译 汪丁丁等主编

三、袖珍经典

《原始分类》 [法]爱弥尔·涂尔干 马塞尔·莫斯著 汲喆译 渠东校
《实用主义与社会学》 [法]爱弥尔·涂尔干著 渠东译 梅非校
《社会学的基本概念》 [德]马克斯·韦伯著 胡景北译
《历史的用途与滥用》 [德]弗里德里希·尼采著 陈涛 周辉荣译 刘北成校
《奢侈与资本主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王燕平 侯小河译 刘北成校
《道德形而上学原理》 [德]伊曼努尔·康德著 苗力田译
《实用人类学》 [德]伊曼努尔·康德著 邓晓芒译
《图腾制度》 [法]列维·斯特劳斯著 渠东译 梅非校
《为什么美国没有社会主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王明璐译
《图腾与禁忌》 [德]西格蒙德·弗洛伊德著 赵立玮译
《社会形态学》 [法]莫里斯·哈布瓦赫著 王迪译
《信任》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏 李强译
《权力》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏译
《对欧洲民族的讲话》 [法]朱利安·班达著 佘碧平译
《永久和平论》 [德]伊曼努尔·康德著 何兆武译
《相对论的意义》 [美]阿尔伯特·爱因斯坦著 郝建纲 刘道军译 李新洲审校

《对称》 [德]赫尔曼·外尔著 冯承天 陆继宗译
《礼物——古式社会中交换的形式与理由》 [法]马塞尔·莫斯著 汲喆译 陈瑞桦校

四、大学经典

五、开放人文

(一)插图本人文作品

《插图本中国文学史》 郑振铎著
《历史研究》(插图本) [英]阿诺德·汤因比著 刘北成 郭小凌译
《希腊罗马神话》 [德]奥托·泽曼著 周惠译
《英美文学和艺术中的古典神话》 [美]查尔斯·盖雷著 北塔译
《法国史图说》 [法]E·巴亚尔等著 黄艳红等译

(二)人物

《我的大脑敞开了——数学怪才爱多士》 [美]布鲁斯·谢克特著 王元 李文林译
《古多尔的精神之旅》 [英]简·古多尔 菲利普·伯曼著 祁阿红译
《美丽心灵——纳什传》 [美]西尔维娅·娜萨著 王尔山译 王则柯校
《恋爱中的爱因斯坦——科学罗曼史》 [美]丹尼斯·奥弗比著 冯承天 涂泓译
《迷人的科学风采——费恩曼传》 [英]约翰·格里宾 [英]玛丽·格里宾著 江向东译
《福柯的生死爱欲》 [美]詹姆斯·米勒著 高毅译
《伽利略的女儿——科学、信仰和爱的历史回忆》 [美]达娃·索贝尔著 谢延光译
《原子在我家中——我与恩里科·费米的生活》 [美]劳拉·费米著 何兆武 何芬奇译

(三)插图本外国文学名著

(四)科学人文

《植物的欲望——植物眼中的世界》 [美]迈克尔·波伦著 王毅译
《生命的未来》 [美]爱德华·威尔逊著 陈家宽 李博 杨凤辉等译校
《不论——科学的极限与极限的科学》 [英]约翰·巴罗著 李新洲等译
《真实地带——十大科学争论》 [美]哈尔·赫尔曼著 赵乐静译
《第五元素——宇宙失踪质量之谜》 [美]劳伦斯·克劳斯著 杨建军等译
《从混沌到有序——人与自然的新对话》 [比]伊·普里戈金 [法]伊·斯唐热著 曾庆宏 沈小峰译
《费马大定理——一个困惑了世间智者358年的谜》 [英]西蒙·辛格著 薛密译
《机遇与混沌》 [法]大卫·吕埃勒著 刘式达等译
《天遇——混沌与稳定性的起源》 [罗]弗洛林·迪亚库 [美]菲利普·霍尔姆斯著 王兰宇译 陈启元 井竹君校
《伊托邦——数字时代的城市生活》[美]威廉·J·米切尔著 吴启迪 乔非 俞晓译
《上帝的方程式——爱因斯坦、相对论和膨胀的宇宙》 [美]阿米尔·D·阿克塞尔著 薛密译
《不确定的科学与不确定的世界》 [美]亨利·N·波拉克著 李萍萍译
《未来是定数吗?》 [比]伊利亚·普里戈金著 曾国屏译
《林肯的DNA——以及遗传学上的其他冒险》 [美]菲利普·R·赖利著 钟扬 李作峰 赵佳媛 赵晓敏译

世纪人文系列丛书(2006年出版)

一、世纪文库

《文心雕龙札记》 黄侃撰
《词学通论》 吴梅著
《中国小说史略》 鲁迅撰
《中国中古文学史讲义》 刘师培撰
《唐诗杂论》 闻一多撰
《经典常谈》 朱自清撰
《中国历史研究法》 梁启超撰
《论中国学术思想变迁之大势》* 梁启超撰
《中国史纲》 张荫麟撰
《中国近代史》 蒋廷黼撰
《当代中国史学》 顾颉刚撰
《书于竹帛：中国古代的文字记录》 钱存训著
《中国文学精神》 徐复观著
《徐复观论经学史二种》* 徐复观著
《东西文化及其哲学》 梁漱溟著
《乡村建设理论》* 梁漱溟著
《神话与诗》 闻一多著
《中国史学史》 蒙文通著
《经学抉原》* 蒙文通著
《中国哲学对欧洲的影响》 朱谦之著
《中国音乐文学史》* 朱谦之著
《元代社会阶级制度》* 蒙思明著
《国故论衡》* 章太炎撰
《周易古史观》* 胡朴安撰
《印度哲学史略》* 汤用彤撰
《修辞学发凡》* 陈望道著
《明末清初的学风》* 谢国桢著
《明清之际党社运动考》* 谢国桢著
《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》* 詹承绪 王承权 李近春 刘龙初著
《中华帝国对外关系史》* [美]马士著 张汇文 姚曾廙 杨志信 马伯煌 伍丹戈合译
《启蒙辩证法——哲学断片》 [德]马克斯·霍克海默 西奥多·阿道尔诺著 渠敬东 曹卫东译
《马克思的历史、社会和国家学说——马克思的社会学的基本要点》 [德]亨利希·库诺著 袁志英译
《马可波罗行纪》 冯承钧译
《多桑蒙古史》 [瑞典]多桑著 冯承钧译
《历史哲学》 [德]黑格尔著 王造时译
《政治家》 [古希腊]柏拉图著 洪涛译
《诗学》 [古希腊]亚理斯多德著 罗念生译
《修辞学》 [古希腊]亚理斯多德著 罗念生译
《论怀疑者》 [丹]克利马科斯(克尔凯郭尔)著 陆兴华 翁绍军译
《论灵魂与复活》 [希腊]尼萨的格列高利著 张新樟译 王晓朝校
《文化社会学视域中的文化史》 [德]阿尔弗雷德·韦伯著 姚燕译
《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》 [德]卡尔·洛维特著 李秋零 田薇译

《人的问题》* [美]约翰·杜威著 傅统先 邱椿译
《科学世界图景中的自然界》* [奥] 瓦尔特尔·霍利切尔著 孙小礼 黄耀枢 汤侠生等译
《理性、社会神话和民主》* [美] 悉尼·胡克著 金克 徐崇温译
《历史中的英雄》* [美] 悉尼·胡克著 王清彬等译
《希腊人》* [英] H·D·F·基托著 徐卫翔 黄韬译
《古代城市——希腊罗马宗教、法律及制度研究》* [法]菲斯泰尔·德·古朗士著 吴晓群译
《俄罗斯宗教哲学之路》* [俄]格奥尔基·弗洛罗夫斯基著 吴安迪 徐凤林 隋淑芬译 张百春校
《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》* [英]托马斯·霍布斯著 毛晓秋译

二、世纪前沿

《寻找政治》 [英]齐格蒙·鲍曼著 洪涛 周顺 郭台辉译
《公众舆论》 [美]沃尔特·李普曼著 阎克文 江红译
《民族与民族主义》 [英]埃里克·霍布斯鲍姆著 李金梅译
《民族主义——理论、意识形态、历史》 [英]安东尼·史密斯著 叶江译
《重构美学》 [德]沃尔夫冈·韦尔施著 陆扬 张岩冰译
《审美经验与文学解释学》 [德]汉斯·罗伯特·耀斯著 顾建光 顾静宇 张乐天译
《美国公民权——寻求接纳》 [美]茱迪·史珂拉著 刘满贵译
《人类的趋社会性及其研究——一个超越经济学的经济分析》 [美]赫伯特·金迪斯 萨缪·鲍尔斯等著 浙江大学跨学科社会科学研究中心译 汪丁丁等主编
《大众传播与美利坚帝国》* [美]赫伯特·席勒著 刘晓红译
《还原论的局限——来自活细胞的训诫》* [美]斯蒂芬·罗思曼著 李创同等译
《人工智能哲学》* [英]玛格丽特·A·博登著 刘西瑞 王汉琦译
《超越增长——可持续发展的经济学》* [美]赫尔曼·E·戴利著 诸大建 胡圣等译
《强与弱——两种对立的可持续性范式》* [英]埃里克·诺伊迈耶著 王寅通译
《生态政治——建设一个绿色社会》* [美]丹尼尔·A·科尔曼著 梅俊杰译
《肉体与石头——西方文明中的身体与城市》* [美]理查德·桑内特著 黄煜文译
《欧洲与没有历史的人民》* [美]埃里克·沃尔夫著 赵丙祥 刘传珠 杨玉静译

三、袖珍经典

《拉辛与莎士比亚》 [法]斯汤达著 王道乾译
《彻底的经验主义》* [美] 威廉·詹姆斯著 庞景仁译
《现代君主论》* [意]安东尼奥·葛兰西著 陈越译
《玛丽——或美国的奴隶制》* [法]古斯塔夫·博蒙著 裴亚琴译
《精神分析与宗教》* [美]埃里克·弗洛姆著 孙向晨译

四、大学经典

五、开放人文

(一)插图本人文作品

《世界史纲》 [英] H·G·韦尔斯著 梁思成等译
《中国俗文学史》 郑振铎著
《欧洲漫画史》 [德]爱德华·富克斯著 王泰智 沈惠珠译
《希腊罗马神话与传说中的恋爱故事》* 郑振铎编著

《希腊神话与英雄传说》* 郑振铎编著

(二)人物

《原子舞者——费米传》 [美]埃米里奥·赛格雷著 杨建邺 杨渭译
《酶的情人——一位生物化学家的奥德赛》 [美]阿瑟·科恩伯格著 崔学军 倪红梅 王伟等译 李照国审校
《玻尔兹曼——笃信原子的人》 [意]卡罗·切尔奇纳尼著 胡新和译
《心灵裸舞——凯利·穆利斯自传》 [美]凯利·穆利斯著 徐加勇 汤清秀译
《爱因斯坦·毕加索——空间、时间和动人心魄之美》 [英]阿瑟·I·米勒著 方在庆 伍梅红译 关洪校
《希尔伯特——数学世界的亚历山大》* [美]康斯坦丝·瑞德著 袁向东 李文林译
《大自然的猎人——生物学家威尔逊自传》* [美]爱德华·威尔逊著 杨玉龄译

(三)插图本外国文学名著

(四)科学人文

《倒计时——航天器的历史》 [美]T·A·赫彭海默著 朱卫国 向小丽译
《收获之神——生物技术、财富和食物的未来》 [美]丹尼尔·查尔斯著 袁丽琴译
《枪炮、病菌与钢铁——人类社会的命运》 [美]贾雷德·戴蒙德著 谢延光译
《灵魂机器的时代——当计算机超过人类智能时》 [美]雷·库兹韦尔著 沈志彦 祁阿红 王晓冬译
《大自然的常数——从开端到终点》 [英]约翰·巴罗著 陆栋译
《科学哲学——当代进阶教程》 [美]亚历克斯·罗森堡著 刘华杰译
《斑杂的世界——科学边界的研究》 [英]南希·卡特赖特著 王巍 王娜译
《复杂性与后现代主义——理解复杂系统》 [南非]保罗·西利亚斯著 曾国屏译
《天地有大美——现代科学之伟大方程》 [英]格雷厄姆·法米罗主编 涂泓 吴俊译 冯承天译校
《从前有个数——故事中的数学逻辑》* [美]约翰·阿伦·保罗斯著 史树中 杨杰 熊德华 唐国正译 史树中校
《剑桥五重奏——机器能思考吗》* [美]约翰·卡斯蒂著 胡运发 周水庚 杨茂江译
《涌现——从混沌到有序》* [美]约翰·霍兰著 陈禹等译 方美琪校
《数字密码》* [美]德里克·尼德曼 戴维·博伊姆著 庄莉译
《地球探赜索隐录——地质学思想史》* [澳]戴维·R·奥尔德罗伊德著 杨静一译
《科学是怎样败给迷信的——美国的科学与卫生普及》* [美]约翰·C·伯纳姆著 钮卫星译
《爱因斯坦在中国》* [美]胡大年著

[注]书名后加*者表示新出品种

目錄

重編前言(蒙默) / 1

孔氏古文説 / 8

經學導言 / 12

序目 / 12

六譯老人聽讀《近二十年來漢學之平議》後記 / 13

一　緒論 / 14

二　今學 / 17

三　古學 / 19

四　魯學 / 21

五　齊學 / 26

六　晉學 / 28

七　王伯 / 31

八　諸子 / 34

九　結語 / 39

與陳斠玄(中凡)論內學書 / 42

與胡樸安論三體石經書 / 45

議蜀學 / 48

與章行嚴(士釗)論疏經纂史書 / 51

經學抉原 / 54

序 / 54

舊史第一 / 56

焚書第二 / 59

傳記第三 / 63

今學第四 / 67

古學第五 / 71
南學、北學第六 / 77
內學第七 / 81
魯學、齊學第八 / 84
晉學、楚學第九 / 87
文字第十 / 92
井研廖季平師與近代今文學 / 94
廖季平先生與清代漢學 / 103
井研廖師與漢代今古文學 / 107
周秦民族與思想 / 121
儒家政治思想之發展 / 152
儒墨合流與《尸子》 / 183
儒家法夏法殷義 / 189
廖季平先生傳 / 195
《儒學五論》題辭 / 201
論經學遺稿三篇 / 206
孔子和今文學 / 215
治經雜語 / 268
對《辭海》徵求意見稿經學條目所提意見 / 276

重編前言

經之爲學，與世相忘久也。自清末以來，經學已漸若存若亡，迄於今日，近百年矣。先君子文通公，生當清末，猶幸得聞諸遺德之餘緒。壬子、癸丑間，先生學經於四川國學院，時儀徵劉申叔先生、井研廖季平先生並在講席，以"有清三百年之學，主於考據，尋名物，求訓詁，雖治經而無與於經"，故不爲由小學入經學之故轍，而唯家法條例之求，得略聞今、古文之緒論，於廖氏以禮制判今、古之説尤爲服膺；然於廖氏以今、古爲孔氏晚年、初年之説不能無疑；廖氏後雖屢變其説，先生皆以爲未安。後更進而以今文、古文之分亦未可信，而以廖氏已萌蘖之齊、魯、古(燕趙)學處之，且更易"燕趙"爲"梁趙"(或晉)。癸亥春，先生撰《經學導言》，不僅有《今學》、《古學》之篇，且更有《魯學》、《齊學》、《晉學》三篇，以魯學爲孔子嫡派，最醇正；齊學則雜百家言，駁而不純；今學蓋糾合齊、魯而成；晉學則本古史，與孔氏學混而成古學。今、古皆秦後之説，而齊、魯、晉方爲秦前之學，當爲六國本來面目。其爲説既有承於廖氏，亦有變於廖氏。丁卯，先生纂《經學抉原》，乃就《導言》改定而成，又增寫數篇，仍有今學、古學、魯學、齊學、晉學、楚學之篇，而論説較前精進。書中明言："漢之最先立學者，《詩》則魯、齊、韓，《書》則歐陽，《春秋》公羊，《易》則施、孟，《禮》則后氏，此一派也。宣帝立《穀梁春秋》、《梁丘易》、大小夏侯《尚書》，此第二派也。《左氏春秋》、《毛詩》、《費易》、《佚書》、《佚禮》，踵起爭立博士，此第三派也。高

氏《易》、鄒氏、夾氏《春秋》,《七略》言:‘《禮》家先魯有桓生,説經頗異。’使古學得立學官,此諸學者勢必合力並起而爭,則又第四派也。若必以學之同異而論,則宣帝新立四學,豈不曰:‘義雖相反,猶并置之。’十二博士已自相違異,豈費、左、鄒、夾然後爲異耶?”雖仍以今文爲糅合齊、魯而成,燕則齊學附庸,古學雜碎不純之學,舊法世傳之史也。又云:“言今、言古,終秦漢以後事,皆無當于晚周之旨也。”是先生之論經學當棄今、古而上溯先秦之意甚明。壬申,廖氏逝世,先生前後撰爲紀念數文并論廖氏學術,爲説益深遠,大力闡揚廖氏破棄今、古直入周秦之意。其言曰:“今、古文家所依據周秦之典籍,一書有一書之面目與地位,漢師組合面目不同之書以爲同一面目、同一地位,是則漢人之學,已非周秦之學。”“今、古學實爲漢人不合理組成之學。”“今、古之自身本即是不一致之學,即學術中絕無所謂今、古學,尤不能持之以上概先秦。”且又進而指出:“不特今、古學非周秦之學,即兩漢齊、魯之學,亦非晚周齊、魯之舊。”“漢之齊學,非周之齊學也;漢師之魯學,亦非周人之魯學。”“徒有進而求齊、魯之意,而事則猶疏。”於是進而提出:“兩漢師法不足以括周秦,而必別求周秦之法以説周秦,於此益斷斷明矣。”謂“方將作《周秦民族與思想》以究之”。

先生嘗言:“文通客解梁時,比輯秦制,凡數萬言,始恍然於秦之爲秦,然後知法家之説爲空言,而秦制其行實也;儒家之説爲空言,而周制其行實也;周秦之政殊,而儒法之論異。……蓋周也,秦也,《春秋》一王大法,截然而爲三。”癸酉,先生撰《周秦民族與思想》略言其事,暢論周秦儒法之爭即新舊之爭、夷夏之爭、北、東之爭,謂“儒墨出於魯,陰陽出於齊,此東方之術,出於殷周之舊者也。法、兵、縱横,秦晉之説,本之戎狄者也。”荀子北人,雖習儒家言,而究雜法家之説,異于孔、孟而同於商韓。《管子》東方齊人之書,既與法家之説相遠,而又同於儒家之説。“儒、法爲周秦、新舊民族代謝之思想,楚以道家之説錯其間,並峙爲三”,既“與東方儒墨之化殊,與北方法家之治亦别”,蓋“起而並排之”。且略論儒、墨與道、法之鬥爭而“捨短取長”以發展改變其舊説:“儒家以激於道而極其説於‘性善’,以激於法而極其説於‘頌聲作’。”“公羊子之‘譏世卿’,則已取法家之

説以輔儒家之不足。”“由《中庸》、《樂記》、《繫辭》以至乎《大學》，而儒家内聖之學已融道家而取其英華。”“由《王制》以至乎《禮運》，而儒家外王之法已融法家、墨家而取其英華；而井田、學校、明堂、封禪、巡狩、選舉諸事遂井井可説也。”“由民族之錯綜，極乎學術之爭鳴，相激相盪，以成此燦爛之儒學。”“此所謂新周一王大法，非周、非秦而王魯之説出、孔氏爲素王也。”遂徑以周秦諸子之義爲秦漢經學王魯新周孔子素王諸説之淵源，遠非昔日言今、言古、言齊、言魯、言家法、言條例所能涵蓋者矣。先君治經至是而一大變，遂下啓丁丑、戊寅間作《非常異義之政治學説》而大講大義微言也。

丁丑、戊寅間，先生撰《非常異義之政治學説》與《非常異義之政治學説解難》二文，專論漢儒之學，後又合二文以爲《儒家政治思想之發展》，己亥，又改寫爲《孔子和今文學》，實即同一文之一稿、二稿、三稿，此文雖爲一學術史論文，而實更當爲一經學論文。先生嘗言：“《孔子和今文學》可以説是我的經學研究告一段落，比之《經學抉原》是有改變。”然此文非僅“有改變”而已，實當爲“有重大改變”。蓋《導言》、《抉原》所論者經學之家法(今、古、齊、魯、晉)，僅爲經學之形式，尚未及於經學之思想實質，即前人所謂大義微言，而《孔子和今文學》(含《儒家政治思想之發展》)所論者則正大義微言也。

《孔子和今文學》首即評論孔子，謂孔子雖有其落後面，然亦有其進步面。孔子之贊許管仲，即係自人民利益、民族利益出發。“公山弗擾以費叛，召，子欲往。”“佛肸以中牟叛，召，子欲往。”即爲孔子之弔民伐罪思想。“周公反政，尸子以爲孔子非之，以爲周公其不聖乎，以天下讓，不爲兆民也。”先生據此言：“爲兆民這一思想，就是往費、往中牟的主腦，這是孔子思想的根本，是孔子學説的最高原則。”漢代“今文學家正是從這一原則擴充出去的。”先生又一反昔日崇魯學、薄齊學之舊説，而盛贊齊學“革命”、“素王”之恢宏精深，而提出“今文學家應當以《齊詩》、《京易》、《公羊春秋》的‘革命’、‘素王’學説爲其中心，禮家制度爲其輔翼。”蓋“革命”、“素王”之説上承孟、荀、《易傳》之“湯武革命”論，而下開出漢師“立素王之制”、

“著素王之法”之整套“一王大法”。然此“一王大法”因與“革命”、“素王”思想貫通，迫於時君之“威權勢力，是以隱其書而不宣”，而託其事於三古以寄寓其理想，於是遂與三古之真相亂。故先生言：漢師禮説，“有樸素之三代，史迹也；有蔚煥之三代，理想也；以理想爲行實則輕信，等史迹於設論則妄疑，輕信、妄疑而學兩傷。”故探究漢師禮制，首當分判孰爲樸素之史迹、孰爲蔚煥之理想。

於此問題，先生係由西周社會基礎之田制得以突破。先生自《孟子》、《周官》、《詩經》、《齊語》考得西周田制爲國野異制、徹助并行：國都及其近郊(六鄉)爲國，所居爲國人(君子)，系周人，乃征服者，國行徹法，國中立學校，出兵車；亦即周人可受教育，爲甲士，并能參與“外朝議政”。野爲遠郊(六遂)，所居爲野人(小人)，系殷人，乃被征服者，野行助法。野不設學，不出兵車，亦即殷人不得受教育，不得爲甲士，亦不得參與“外朝議政”，且尚須提供無償勞役。此爲周滅殷後，征服者統治被征服者嚴格區分貴賤等級之不平等制度，猶存留於春秋諸侯國中，見載於《左傳》、《國語》。而今文家所論井田，則無國野之别，通國皆助，通國立學，通國出兵車，既以夷周人貴賤之别，又以絶秦人貧富之殊，而“君子、小人之隔泯矣”，乃一一律平等之制度。先生又就漢師所講辟雍、封禪、巡狩、明堂等“國之大事”一一辨其史迹、理想之别，并揭櫫其微言大義：辟雍以選諸侯、卿、大夫、士，而排世官。“封言受命，禪言去讓”以選天子、禪帝位。巡狩以黜陟諸侯。明堂以議百政。故先生謂“今文學是一個萬民一律平等的思想。”“再就各項理想制度與漢王朝現行制度比較起來看，井田制度和當時的豪强兼并相矛盾，辟雍選賢和當時的任子爲郎相矛盾，封禪禪讓和當時的家天下傳子制度相矛盾，明堂議政和當時的專制獨裁相矛盾，像這樣處處與時代相矛盾的制度，正是一種反抗現實的意識形態。”近人咸謂今文家“專投皇帝之所好”(范文瀾語)。其然，豈其然乎！先生此説爲自來説經之家所未曾道及，故先生名之爲“絶學”，蓋亦所以自許耶！

孔、孟儒家由維護舊貴族、舊制度之舊儒學轉變而爲主張“革命”、“素王”，提出一律平等各制度之今文家新儒學，先生以爲絶非偶然。其一，自

春秋戰國而下，社會大變，西周貴賤懸隔之國野制度已日趨泯滅，而遊士爲官、布衣卿相之局日益開展，又繼之以漢高起自平民而登帝位，漢代儒生"當然不會再在鄉遂重築貴庶高牆。"其二，"蓋周秦之季，諸子之學，皆互爲採獲，以相融合。……入漢而儒者於百家之學、六藝之文，棄其駁而集其醇，益推致其説於精渺，持義已超絶於諸子，誠爲漢之新儒學，論且有優於孟、荀，詎先秦百氏所能抗行者哉！"先生于諸子之影響儒家者特重法、墨二家，其言曰："凡儒家之平等思想，皆出於法、墨；法家之平等爲摒棄世族，擴張君權而一刑法；墨家之平等爲廢抑君權而建民治，墨主於民治尚不免囿於神，儒家取之，始遠於神而本於民。自取法、墨以爲儒，而儒之説益宏卓深廣也。"故先生於《孔子和今文學》末節特立二目以明之。

清季咸同以來，今文之學漸興，一派自二莊、劉、宋以至龔定庵、魏默深，以講《公羊》稱著，高唱微言大義而忽視禮制，其議論似高而實空，大倡"張三世"、"通三統"、"絀周王魯"，雖言"改制"而别無長物以經世。另派自陳左海父子，至卓人、鹿門，爲能知禮制之略，而未能明制作之源，未能發明新制之微旨。惟廖季平先生"明於《春秋》，善説禮制，洞徹漢師經例，魏晉以來未之有也。"(劉申叔語)爲能合二派之長。惟廖氏尊孔過甚，一切盡歸之孔氏，以六經、《王制》皆孔氏所作，文字爲孔氏所造，籠統模糊不周於用而難信於人。康南海承襲龔、魏遺風，又剽廖氏之説以作《孔子改制考》，而實未能明瞭廖氏重禮制之旨意，著書三十餘萬言，除高論參用四代、損益百世、三世、三統、託古改制而外，幾無一語及於具體制度，甚且不知《易傳》、《齊詩》有"革命"一義，及其得志變法也，所改之法皆取自外來，"而外來之新思想，又來源淺觳，汲而易竭，其支絀滅裂，固其宜也。"(梁啓超語)其淪於保皇立憲，亦非無由也。先生精研漢師禮制，使沉霾二千載之今文大義得以顯白於天下，其爲受廖氏學術之誘導啓發，固不可誣，而其立論則大異於廖氏也。

先生之治經也，自廖氏之分今古人，繼而否定今古而尚論齊魯，且擬以之上概先秦，及其溯齊魯於先秦而未合，"道相承而迹不相接"，"周秦以往固無所謂經學也"，乃以先秦與兩漢實爲學術發展之兩階段：先秦爲諸

子，兩漢爲經學，今學爲諸子百家發展之總結，而古學則史學也，爲學凡三變，愈後而益深。蓋自今古之學出，繞一螺旋式圓圈而復歸於今古學。然其終究之論今古學也，與其初從廖氏之以禮制判今古者已大不侔。蓋廖氏但以禮制之有無立論，而先生則據禮制之内容立論，故廖氏以《禮運》爲古學，先生則以《禮運》爲今學；廖氏以明堂今無古有，先生則以爲今古皆有而説不同；廖氏以河間爲古學，先生則以河間獻王爲今學；他如辟雍、封禪、巡狩諸端，廖氏並皆無説，而先生皆張大言之，雖仍歸本廖氏"今學是經學，古學是史學"之旨，然其爲説已大不同。故先生之詮釋經學及其治經方法皆與前人大異，其言曰："經學即是經學，本自爲一整體，自有其對象，非史、非哲、非文，集古代文化之大成，爲後來文化之指導者也。"是先生之治經也，蓋以古代傳統文化爲其研討之對象，則其涵蓋者遠逾於"儒家經典之闡揚、訓釋或議論"。故先生又言："晚周諸子入漢而變爲經學，經學固百家之結論也，六經其根柢而發展之精深卓絶者乃在傳記，經其表而傳記爲之裏也。""其價值儻益駕六經而上之也。"其論漢今文家也固多取材於百家傳記，所資既恢宏無際，宜其於經學消沉之世獨能取精用宏而"伸絶學"也。

清世號稱"經學昌明，超軼前古"，然大率皆由小學入，"其治經也，但能詳名物，通訓詁，亦得號爲經師。其移説經之文以説《漢書》、《文選》也可，移説《漢書》、《文選》之文以説各經也亦可。經術之敝至於此，則又何説哉！"而集清代經著大成之兩《經解》，比比皆是類也。而先生則未入於斯途，初始治經即唯家法條例之求。其考論家法也，又與清儒之但考其爲某氏學、某家學者大異，而更察其上下源流焉。故其論今、古學而上溯至齊、魯、晉；又由今、古流變而觀其混用今、古之鄭學及反鄭之王學，並下至南學、北學，此顯已爲史以觀變之術矣。至其後期之治今文思想也，則已全用史法，既究其上與先秦儒家之淵源，又求其左右與諸子百家之影響，又考其與周秦社會制度之關係。其言曰："漢師所陳者制也，先秦所論者義也，不究於義，安知制之所起，不求於制，安知義之所用……故必義與制不相遺，而後學可明也。……不以今文之旨要探究先秦之歸宿，則諸子之

術散漫無所統宗，不以諸子之博衍，窺漢儒之宏肆，則今文之説終嫌枯窘，故必經與子交相發，而後義可備也。……究於禮變之迹，立義之由，則本末兼賅而始終之義舉，所謂出入於百氏反求諸六經而後得之者，亶其然乎？"先生之究禮制，固受啓示于廖氏，而其以諸子與經説交相闡發以明禮制之大義，則不可謂非青出藍者矣。

"通經致用"，恒自來治經者所奉持，亦廖氏所以教先生（氏著有《致用初階》），而先生亦謂："夫通經致用，固今學之遺範，論古之事，原以衡今，是編（指《儒學五論》）之作，無事非究古義，亦無事非究將來，先哲之術，固將以濟事利物，豈苟塗澤耳目之具哉！"此亦即先生之所以謂經學爲"指導"之學也。即以大言經學"唯一的出路是追隨封建殘餘勢力共同消滅"之范文瀾先生，亦不否認經學尚可有用，范氏在同一文中指出："經學裏面多少含有民主性、革命性的東西（《左傳》裏面頗多），尤其是講做人道理的格言，可採的更多。還有封建統治階級的'嘉言懿行'，按其本質是反動的，如果移到無産階級文化中來，一樣可以變爲有用。"善哉斯言也，江澤民同志倡言"以德治國"，豈不言出《論語》，胡錦濤同志倡言"以人爲本"，豈不説本《尚書》，此皆不僅爲有用，且爲我黨執政興國之大用，此豈非變廢爲寶、化腐朽爲神奇之明效乎！又豈特局促於做人道理而已哉！誠能結合全面建設小康社會之實際問題，而深求之於傳記諸經，其可用者，豈特此二語而已乎！是則范氏之經學唯有消滅一路之説，實爲過矣！

茲應上海世紀出版集團之約，將先君論經學各著輯爲一編，略依寫作先後爲序，仍以《經學抉原》爲書名；并就《蒙文通學記》所載《治學雜語》中之經學條目録出以爲《治經雜語》；又就湯志鈞《蒙文通先生與〈辭海〉》一文所載先君對《辭海》經學條目徵求意見稿所寫意見録出另立一目，并載編末。并略述先君經學前後之變及其治經特點，幸讀者鑒之。

蒙 默

二〇〇六年四月于四川大學

孔氏古文説

《百官公卿表》云:"博士,秦官,掌通古今,員多至數十人。"武帝建元五年,初置五經博士。案《史記·循吏傳》稱:公儀休"魯博士"。《漢書·賈山傳》稱:山"祖父祛,故魏王時博士弟子"。則博士之官當不始秦。蓋魯爲孔子宗國,而子夏之徒多顯於魏,二國特尊孔氏之業,設官司之。迄秦,伏生爲秦博士。是皆以傳經爲業而掌通古今者也。

始皇以三十四年焚書,三十五年以盧生故,大怒曰:"吾前收天下書不中用者盡去之,悉召文學方術士甚衆,欲以興太平"云云,"乃自除犯禁者四百六十餘人皆阬之"。扶蘇諫曰:"諸生皆誦法孔子。"案始皇所阬乃當時策士舞文弄法,非即前日之所召。焚孔子之書而召孔子之徒,必不然也。蓋焚其不中用者而定一尊於六經,所阬亦策士,非真儒。

焚書後一年,盧生猶稱博士七十人備員弗用。三十六年,又使博士爲僊真人詩。陳涉之起,博士進説者三十餘人。叔孫通以文學徵,待詔博士。蓋即始皇所謂悉召文學方術之士、扶蘇所謂誦法孔子之徒,於時亦廁身其間。則秦不過阬僞儒之犯禁者,知博士之官固未嘗廢、而孔氏之業本未嘗絶也。

《儒林傳》言:陳涉之王也,孔甲爲涉博士。《叔孫通傳》:通爲高帝博士。《孔子世家》:孔鮒弟子襄爲孝惠博士。申公、韓嬰、賈生爲孝文博士。轅固、董仲舒、胡毋生爲孝景博士。博士之傳不絶,則博士之經不殘可

知也。

《藝文志》言：劉向以中古文校歐陽、大小夏侯三家經文，以中古文《易經》校施、孟、梁丘經，則古文即經也。司馬遷書所稱“古文”（《五帝本紀》）、“孔氏古文”（《仲尼弟子列傳》）、“《春秋》古文”（《吳太伯世家》）、“《詩》、《書》古文”（《封禪書》），《漢書・劉向傳》所稱“上方精於《詩》、《書》，觀古文”，皆謂孔氏六經也。鄦叔重所云“孔子書六經，左邱明述《春秋傳》，皆以古文”是也。

劉子駿言：“外則有太常、太史、博士之藏，内則有延閣、廣内、秘室之府。”《史記・自序》云：“百年之間，天下遺文古事靡不畢集太史公。”則漢興大收篇籍者，其書畢集太史公，博士所執，畢集太常（太常掌博士），皆所謂外書，新集之民間者。其所謂中書、中秘書、中古文者，蓋漢家所固有、蕭何收之於秦者。

《藝文志》：劉向以中古文《易經》校施、孟、梁丘經，或脱去“無咎悔亡”，唯費氏經與古文同。又稱劉向以中古文校歐陽、大小夏侯三家經文，《酒誥》脱簡一，《召誥》脱簡二云云。《儒林傳》：張霸以能百兩篇徵，以中書校之非是（中書即中古文）。夫中古文者，先秦之舊籍，先秦之舊籍猶存，則孔氏之經不缺可知也。而漢人立一經之學，徵一家之書，必考信於古文博士之經。有脱簡，無亡篇，則博士之經未始有缺也。

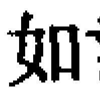
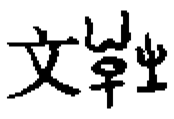
《藝文志》不列中古文各經之目，特於説中考見之。然凡學官之所立，必考信於古文，則六經皆古文也，以其與博士之本同，故不別著。

武帝建元五年，初置五經博士。宣帝黄龍元年，稍增員至十二人。而列於博士者，《詩》有齊、魯、韓，《書》有歐陽、大小夏侯，《禮》有大小戴、慶，《易》有施、孟、梁丘（京氏，元帝所立），《春秋》有公羊、穀梁，凡十四家，則所謂列於學官者，非必家置一人以相承繼也。蓋十二員中以此數家更迭相代爲之。五經之學，有專經，無專師也。故魯、韓之《詩》立於孝文，齊《詩》立於孝景，此三家者已相間立學。而孝宣之際，張長安、薛廣德同受魯《詩》於王式，並時以博士論石渠。歐陽地餘、林尊並傳歐陽《尚書》，亦均以博士論石渠。則一家之學並時有二博士。是知學官所列，不限家法。各家

之目，後人追述而言耳。以當時多屬諸家故也。非必國家立學有如憲典，必取之於諸家。故劉歆移書太常博士與班氏《儒林傳・贊》、《藝文志》、《孝宣本紀》所稱者各自乖異。即東京之十四博士，亦追述之辭，如《禮》無慶氏，董均則以慶《禮》爲博士，《書》無古文，而楊倫、周防以《古文尚書》爲博士，且出於十四家之外也。

甘露中，召五經諸儒雜論同異於石渠閣，而《藝文志》《論語》家有《議奏》十八篇（《石渠論》），則《論語》亦與五經同論於石渠，雖不列於學官，而雜傳於博士。蔡邕正定五經文字，亦有《論語》。蓋凡傳五經者，多兼通《論語》。

《仲尼弟子列傳》云："論言弟子籍出孔氏古文近是。余以弟子名姓文字悉取《論語》弟子問，并次爲篇。"是《論語》亦得稱孔氏古文。

古文者，佐書既行以前文字之通稱。籀書者，諷書引書之義，而非文字之别體。故漢儒注書但言某爲某之古文，而無言籀篆者，蓋文雖一種，而其體不能不漸次變易以趨簡，或又取繁茂，非一人之力所能改創。略發數證以明之：（一）古篆有展轉相從者，如、 之古文、 ，從"詩"、"信"之篆文省，此足見文字無古先篆後之别，特字有孳生體有更革耳。（二）古、籀、篆各有數體， 爲古文奇字"人"， 籀文"牆"，從二禾，亦從二來。而"殺"一字至有四古文。篆則有通人以爲某、某書以爲某、或從某、俗從某，其類益煩，此足見文體之遷革雖别爲籀、古、篆各體，亦不能限於一形。（三）籀、篆有差錯互見者，石鼓文"車馬"不作 而用篆體，秦量文則作 而用籀體，足見體制參錯，無一定之分别。並可徵石鼓之刻不同於史籀，秦皇之刻復别於小篆，則籀不自周、篆不自秦也。

《史記》不言秦作小篆，《藝文志》云："漢興，閭里書師合《蒼頡》、《爰歷》、《博學》三篇，斷六十字爲一章，凡五十五章，并爲《蒼頡篇》。"又云："《蒼頡》多古字，俗師失其讀。"夫既出於閭里、行於俗師，則李、趙之篇其爲佐書審矣。佐書者，古文一體之遞變，非秦所能創作也。

劉子校經，必徵古文，太常立學，考信中書，則博士之經同符孔籍者矣。略依班《志》是正篇目，六經次第，徵諸《史記》，參稽石渠，爰傳《論語》，考還博士之舊，肇復古文：

《詩》二十八卷　《漢志》：二十八卷，魯、齊、韓三家。《毛詩》作三十卷。案國風不分什，則頌不分可知也，《周頌》三篇宜合爲一。

《書》二十八卷　《漢志》：二十九卷，大、小夏侯二家。歐陽經三十二卷。案劉歆云："《泰誓》後得，博士集而讀之。"則伏生所傳固無此篇。

《禮》十七卷　《漢志》：七十篇、后氏、戴氏。案劉敞云：七十字倒，當作十七。各篇第次略依大戴。

《易》十二卷　《漢志》：十二篇，施、孟、梁丘三家。案師古云：上、下及十翼，故稱十二篇。

《春秋》十一卷　《漢志》：十一卷，公羊、穀梁二家。案唐石經莊公下附閔公是也。

《論語》二十卷　《漢志》：齊二十二篇，魯二十篇。案古亦無齊所長二篇，宜從魯。

本文原載《國學薈編》一九一五年第八期，兹據整理。

經學導言

序　目

這篇文字是去年秋間應楊效春君爲《友聲》徵文作的，題目叫做《近二十年來漢學之平議》，在《友聲》的雙十增刊上面發表。因爲文字稍長，數期尚未登畢，底稿的後半篇也就在編輯部散失了。友人唐倜風諸君深以未睹全文爲憾，屢次催促要我補成完篇。却因病事牽纏，直到冬間才將舊稿重新寫出。因爲内容多半是發表自己的意見，和"平議"這個題目名實不甚相符，便將裏面的評語删去許多，把題目也就改做《經學導言》。初稿本是十篇，有一篇是《前論》，約略討論些周秦間學術的問題。有一篇是《後論》，討論的是内學、南學、北學一些問題。《後論》的稿子因爲限於篇幅，未能暢論，頗不愜意，也就把他完全削去，把《前論》的題目改做《諸子》，列在第八篇去，所以這篇文字便只有九篇了。

這篇稿子總共二萬多字，是在雙十前兩日内寫成的，文字草率得非常，後來補作的時候，只是依着前日的底稿，也不曾多做修飾的工夫，自己真是不滿意的很。也是因爲本没有把他當作鄭重的著作，只是把自己一時的懷疑和想法提出來罷了。若是要詳細的修飾斟酌，那就要把裏面許

多地方加以補正，還要加入許多注子，許多正文也須要改作，文字也就仍舊要用文言，另作一部規模較大的論著。但是，現在還不敢相信自己已説得妥帖了，須是後日學業再有進益的時候再來整理。這篇稿子確實没有再印的價值，也還没到重印的時候；但既有這篇潦草的稿子在這裏，把他印出來送給舊日的同學和現今愛討論國學的先生們，作爲一種通訊研究的材料，請大家不客氣的加以批評指正，於我自己學業的進步確有莫大的幫助，這就是我再印這篇稿子的希望。

這篇稿子是一時潦草的作品，裏面就有不少自相矛盾的説法，既説古學不立學官是河間獻王的關係，後面又説是秦始皇焚書和立博士的關係，未免前後不符。六譯老人已在這裏提出來駁正了幾句，這真使我十分感激而且非常高興。全篇中像這樣矛盾的地方定還不少。是因爲這篇稿子的大意雖是短時間内所組成，但是所取材却有遠至三年前的説法，前後見解既不統一，稍一疏虞便自相牴牾起來了。這的確是我潦草的過失。我本也没想做文，平素是最怯懦最缺乏發表勇氣的，此回却因楊效春君的相强，才有這篇稿子的草創。六譯老人既加以指正和鼓勵，又囑楊叔明君遺書論斠，才引起我再印的興趣。今天有這本小册子和許多朋友通信討論，我很感激楊效春君，尤其是很感激六譯老人。

蒙文通識於四川省立第二女子師範學校

十二年六月十日

六譯老人聽讀《近二十年來漢學之平議》後記

講《春秋》是小統，孟、荀主之。講《尚書》是大統，鄒衍、《淮南》主之。

講禮制突分小戴、《春秋》説。西漢以上《白虎通》羣以《春秋》説。突分大戴派，多同《周禮》，是古學根源。

今文學西漢盛説《春秋》是也。古文家據《周禮》以解《尚書》是也。

《易》、《詩》天學，古文家説，隔靴搔癢。

河間獻王不得立博士。古文家以朝廷所立爲今學，河間所立爲古學，一派謡言。今文所立博士，其詳其慎。秦始皇所立七十二人，漢立博士是法古非創立。

蒙文通文如桶底脱，佩服佩服，後來必成大家，謹獻所疑以待評定。

井研廖平記

一　緒　論

近三百年來的學術，可以説全是復古運動，愈講愈精，也愈復愈古，恰似拾級而登的樣子。這三百年間的進步和結果，真是可驚。但別一方面却很退步，這又覺得是十分可惜的。這種復古運動的動機，自然是起自明代王學大盛以後。中國從前的學術，雖也時時都在變動，却都是循着直綫向前發展的。到了王陽明以後，學問的前進，便是復古。從明末直到現在，祇是把從王陽明起直到孔子時候的學術，依次的回溯一番便了。孔孟的道理，到了陽明的時候，可算是闡發得非常透澈，到近溪、海門一派，更是説得十分盡致，本没有可疑的地方。却爲什麼惹出了復古的問題呢？我想這不過是本自現成、不待學勉的説法，尋常一般人把這個道理捉摸不着邊際，不知本是愚夫愚婦都與知與能的，本没有什麽高深。本心原來是無私無欲的，原來是無欠無缺的，饑了便會要吃飯，寒了便會要穿衣，耳朵本來是很聰的，眼睛本來是很明的，見了惡臭便惡，見了好色便好，事父自然會孝，事兄自然會弟，這是人類的本能，他自要如此做去才安的。這不是遏抑得住、勉强得來的，是從他本心上自然而然的發出來的。祇事事依着本心，一直做去，便是踐形盡性的聖人。愚夫愚婦和聖人都是一樣的，都是這個良心。祇是愚夫愚婦不比聖人一絲一毫都依着本心，一點不敢瞞他，不比聖人對他的本心是自滿、自足、自慊，没有一毫自歉的，祇須不

自欺便了。這個本心,便是天命之性;事事依着本心去做,便是率性之道。愚夫愚婦要吃飯、要穿衣、惡惡臭、好好色,件件事都是率性。聖人也不過是率性。只是聖人不拿那宫室妻妾之美把不屑不顧的心抑制下去、不敢絲毫自欺便了。這便是盡性。愚夫愚婦只是率性,只有聖人方是盡性。這個道理,用不着什麽安排擬議的工夫,只在直下承擔便了,事前不須準備的。一些人他們把這樣明白淺顯的道理,尋不得他的實際,反弄得不明白,在那裏影響模糊的説。末流便成了狂禪一流。當時又有一些儒者,也是不曾講明這個道理,但却不依希彷彿的隨便説,却很厭惡一般流入狂禪虚渺弊病的人。他們便探尋陽明的説法,來責難那批流入狂禪的人,便又講求朱子的學説,來救王學末流的弊病。東林守善一派人,大概都是如此。這是復古的初步。漸漸的朱學大盛,王學便遭一般人唾棄,便遭一般人攻擊詆毁起來。到清初顧炎武、張爾岐的時候,他們篤信朱學,而對宋明的經學却又漸漸懷疑起來。他們因懷疑便去加以考證,結果發現宋儒朱子他們的錯處,知道漢唐的是處,這是他們由懷疑而得的成功。臧琳、惠棟、戴震他們起來,便棄置不讀宋儒朱子他們的書,因爲宋儒的不足據略已證明了,不必再去討論。這裏便減省了一大部的工夫,一直就去討論漢唐的學術。但在這裏講來講去,又懷疑起來。考了許久,又發現魏晉王肅、何晏、杜預他們的錯處,只有兩漢是可信的,這便是他們的成功。他們的立脚點却是比顧、張高出一層了。既有了這段成功,又減省了後來人的許多工夫,一直只研究兩漢。這裏真得了許多滿意的結果。如像張惠言專講虞氏《易》,劉逢禄專講何氏《公羊》,江聲等講馬、鄭的《尚書》,凡毛氏《詩》、鄭氏《禮》、賈、服《左氏》、三家《詩》、今文《尚書》、京氏《易》、許氏《説文》,皆有專家講習,各經都有漢注的綴輯,許多人都在推求漢儒的家法。有這樣的結果,總不能不説是臧、惠、戴、莊的遺澤。學者們在這裏又漸次懷疑起來,他們知道漢儒有今文、古文兩派家法的區别,這裏便發生了今文派、古文派的問題。宋翔鳳、魏源、龔自珍他們便起來攻擊鄭玄,陳奂、戴望他們也極力主張專講西漢,説東漢有許多不可信的地方。他們這裏的成功真是可佩。既講西漢,同時又再前進一步更求周秦。他們的立脚

點真是比臧、戴又高出一層了。豈不是又省却後來人的一段推究工夫，有這樣的成功，真是可喜極了。從上面看來，宋明是一步，晉唐是一步，東漢是一步，西漢是一步，這真是拾級而登、愈復愈古了。但是今文、古文兩個問題，在這裏便引發了最近二十年經學界的爭議了。近二十年間漢學的派別很多，可說是清朝一代的縮影，就說他是中國幾千年學術的縮影亦無不可。一部分是陳蘭甫、桂文燦的餘波，是主張漢宋兼治的，一部分是不辨别今古的，却還有乾嘉風流，這兩派都是前時代的餘韻，也不甚惹人注意。最風行一世的，前十年是今文派，後十年便是古文派。什麽教科書、新聞紙，一説到國學，便出不得這兩派的範圍。兩派的領袖，今文家便是廣東的康先生，古文家便是浙江的章先生。二十年間，只是他們的兩家新陳代謝，爭辯不休，他們的爭議便占了漢學的大部分了。但是他們却莫有截斷衆流的手段、精明的眼孔，今、古的界限何嘗分别清楚！到得近世井研廖先生著一部《今古學攷》，真是平分江漢、劃若鴻溝，真是論今、古學超前絶後的著作。因爲他頭腦分明，手段簡捷，他擅長是講《春秋》説禮制，儀徵劉先生稱他“自魏晉以來無此識力”。我敢説，石渠議後莫有可和他比擬的。近來講今文的，談古文的，何嘗出得他的範圍。或是採取他的説法，或是攻擊他的説法，無論他們如何輕侮這位老人家，他們都是在《今古學攷》的圈圈裏打轉。現在我拿出我的見解來討論今古文兩家的究竟，我也還是出不得《今古學攷》的範圍。我的意見自然有些和他不同，説我是脱離這部書在宣告獨立也可。説近來的今文家、古文家和我這篇文字的主張，都是《今古學攷》一書下面的三個修正派亦無不可。我不過是説出我的見解便了，至於現在所討論爭辯的今古學，是不是有修正的必要，和我所説的是否對，這却是個問題。我的見解，或許以後仍然是要繼續不斷的改變和進步，並不是一成不變的，但是現在我却還没有變，却不放棄我的見解，我不敢附和雷同的跟着别人説。我是説現在講經，是不能再守着兩漢今古文那樣講，是要追向先秦去講。這不是我在這裏任意造説，只是前輩在那裏安下許多石梯，費了許多心血，安穩一梯，後來者便會更進一步，又安穩一梯，後來者又更進一步。有了過去的某種成就，便會發生現

在的某種成就,賡續的便會發生將來的某種成就,這是一定不移的。若是這裏能够得到許多結果,豈不是又減省將來人的一段工夫,幫助他們更進步。待將來的人又指出我們的許多籠統和錯誤,這本是很應該的、很尋常的。

二 今 學

今文家如像范升之倫攻擊古文家説:“費、左二學,無有本師,而多反異。”他們自恃的便是“五經之本,自孔子始”一句話,他們的經是師師相承、自孔子傳來的,古文家的經是没有師承的(近儒説古文是劉歆僞造的,後面另説)。古文學是與他們參差反背的,他們十四博士是道一風同,講法都是一樣的,這是今文家很自負的地方。這十四博士裏面究竟是不是完全一樣,我們暫且不管他。我們要問他同是一樣的原故在那裏?我們今天説今文家説經是一樣的,是不是大概根據禮制在説。禮制以外,自然還是有許多不同的地方。既是只有禮制才是一樣,其間就有個極大的原故。我們今天看《白虎通義》這部書,全是今文家的説法,十四博士和他是相同的。《白虎通義》這部書就是專説禮制的書。《白虎通義》這部書的緣起,是漢章帝的時候,十四博士和五經諸儒在白虎觀“講議五經同異”的一些議決案。“講議五經同異”這句話,就説明五經本有許多同異,章帝當時使魏應承制問,使淳于恭把大家所議的呈與他看,他才稱制去決斷判個誰是誰非,再使班固把議決後佔勝利的一切説法薈萃一處來著一部書,便是《白虎通義》。可見五經的説法本有許多同異,經過這次會議後便是一樣的説法了。這那裏是本來就是相同的,只是上面有個皇帝一口斷定那個是、那個非,他們都不敢不從。這就是今文家的道一風同的原故了。禮制而外,皇帝不問,他們就仍然異的自異、同的自同。白虎會議是依着漢宣帝石渠會議來的。宣帝的時候,他召些儒者到石渠閣來會議,使梁丘賀問,使蕭望之奏,宣帝來決定他們的誰是誰非。從《王褒傳》看,宣帝講六

藝這種辦法，又是遵修武帝故事。武帝當時，那一個會説，他説立那一個做博士，瑕邱公説不赢董仲舒，他就要《公羊》不要《穀梁》；董仲舒不能説屈韓嬰，他也就把《韓詩》立在學官。我們從這看，便知道皇帝愛的就立在學官。但是，還有許多説法不同，又才使他們一一講來，由皇帝親自決斷。皇帝愛神仙、信圖讖，他們五經博士也就講起災異，五經章句都依着圖讖，他們便説這是微言。《周官》那一部書，武帝説他是“末世瀆亂不驗之書”，自然不應立在學官了。范氏論《左氏》也説“先帝不以爲經”。劉歆爲立《佚書》、《佚禮》、《左氏春秋》與博士一封信，便激怒了他們，説是“非毁先帝所立”。可知今文的説法全是隨着皇帝爲轉移。皇帝不愛的書，便不能立博士，博士也就排斥他們。他們的學問只好傳授於民間，也不必跟着皇帝説，後來便與博士的學問分成兩派，便分了個今文、古文的差别。簡切説來，便是跟着皇帝的一派就叫做今文，皇帝不愛的一派便叫古文。近代的今文家都説古文是劉歆僞造的，何至如此！不過古文到了劉歆，他想把古文振興起來，他藉着王莽的勢力，把古文經傳通通立在博士，徵聘天下通知佚經古記的人，前後數千，讓他們都住中央廷中去討論，《莽傳》説他“將令正乖謬、壹異同”。是王莽也照石渠的辦法做過。他的結果，後人無從知，大概是古文家佔勝利。古文與王莽、劉歆的關係不過是如此，決不會盡是劉歆僞造的。這一部分書，從漢武帝起，已經在經師間討論了，但是當時何以會完全排斥不用，其中也自有個原故。凡是《周官》、《左傳》、《毛詩》、《古文尚書》這部分書，都在河間獻王那裏，《周官》是李氏獻的，缺《事官》一篇，獻王購以千金；《毛詩》、《左傳》，獻王都很珍貴他們，把這幾部書看得很貴重。《佚書》、《佚禮》、《周官》、《左氏》、《雅樂》等，獻王一齊都向武帝進獻去，武帝把這幾種書訾議了一陣子，便一齊藏之内府，不要人講。劉歆説《佚禮》、《佚書》、《左傳》“皆藏於秘府，伏而未發”。馬融説《周官》“伏於秘府，五家之儒莫得見焉”。《禮樂志》説《雅樂》“天子下大樂，惟以備數”。河間獻王獻上的書，武帝一概排斥，究竟是爲什麽呢？看杜業説，武帝見河間獻王很有學問，應對如流，他説了句“湯以七十里，文王以百里，王其勉之”，獻王回去，就不再講學，不久就死了。可見武帝因

爲忌刻獻王，才一並排斥這一部分書。古文一部分書，都是受了河間獻王的影響。古文學的內容，本來是鎔合許多不相同的成分來冶爲一爐的，其中有些是古史，有些是孔壁的佚經，有些是散在民間的經傳，獻王把他們一齊集合在河間來，後因武帝忌刻獻王，他們同遭排斥，一同失敗，於是結合起來自成一派，和博士反抗，這便是他們結合的緣起，是和今文學的結合是一樣的。《漢書·藝文志》儒家有《河間周制》十八篇，說是“似是河間獻王所述也”。這部書恐怕便是獻王講論五經同異得的結果了。古學的結合，當然是起自獻王，新莽不過隨着他走罷了。（別有《獻王傳經考》詳論）

三　古　學

從上面看來，今文家的根本已經惹人懷疑，根本已經動摇，他們攻擊古文家的話就失了根據。我們再來看古文家，如像陳元他說今文家“固執虛言授受之詞，以非親見實事之道”。是說今文家的師承一概不足信；他們自己的書雖没有師承，却是左邱明一輩人的確親自見過孔子；今文家依據的是末師口説，他們依據的是傳記事實。許慎又加上一句說今文家“怪舊藝而善野言”的罪狀。今文家誠然有如他們所説的流弊，但是古文自身因什麽原故與今文家相背這麽的甚，他們自己却又相同。這真是須要詳細的討究。我們上面曾經説過古文經傳都在河間，古文經傳既起初都在河間，我們就應該從河間去尋綫索。傳《毛詩》的是趙國毛公，傳《左傳》的是趙國貫公，《孝經》是河間顔芝所藏，《周官》亦是河間獻王求書李氏所獻。河間國本是六國時趙的舊地。再推上去，漢文帝得魏文侯的樂人竇公，把他的書取來看，便是《周官》的《大司樂》章；傳《毛詩》的先師李克，曾經爲魏文侯的相；傳《左傳》的先師吳起，又是魏文侯的將；魏文侯又有《孝經傳》。這四部書總算是古文家的重要根本了，部部都在魏，可知魏是古文家的發源地了。始終都在魏、趙，不出三晉的範圍，古文就是晉國流傳的學問了。還有個最確的證據，就是《逸周書》和《竹書紀年》，《逸周書》是

部古文派的書，朱右曾說"其間有晉史之辭"。就我看來，在孔子以前引此書的只有荀息、狼瞫、魏絳，都是晉人，說這部書出自晉國，應很可信。《職方》一篇，全同《夏官・大司馬・職方氏》文（中惟《周書》說凡國公、侯、伯、子、男，《周官》多出公、侯封國的里數有數十字，這就是今、古文兩家大異的地方，確很引人懷疑，待考）。可以說這兩部書都同是晉國的書。《竹書紀年》本是晉史，杜預說："其著書文大似《春秋經》，諸所記多與《左傳》符同，異於《公羊》、《穀梁》。"這恰好證明《左傳》也是晉人的學問。還有一個證據，便是晉用夏正的問題。僖公五年《左傳》：十二月丙子朔，虢公奔京師。卜偃對晉獻公說："其九、十月之交乎？"絳縣老人說："臣生之歲，正月甲子朔。"這恰是魯文公十一年的三月甲子朔。這都是晉人用夏正的證據。杜預說："《紀年篇》曲沃莊伯之十一年十一月，魯隱公之元年正月也，皆用夏正建寅之月爲歲首。"這是晉史用夏正的證據。我們再看《左傳》，晉侯殺其世子申生，《經》書春而《傳》在上年之十二月；里克殺其君卓，《經》書正月而《傳》在上年之十一月；晉殺其大夫鄭丕父，《經》書春而《傳》在上年之冬；晉侯及秦伯戰於韓，獲晉侯，《經》書十有一月壬戌，而傳爲九月壬戌；晉侯夷吾卒，《經》書冬而《傳》爲九月；宋人取長葛，《經》書冬而《傳》爲秋；穀伯綏來朝、鄧侯吾離來朝，《經》書夏而《傳》爲春；齊公子商人弒其君舍，《經》在九月而《傳》爲七月：這都是《經》用周正、《傳》用夏正的證據，都是《左傳》本於晉史的證據。所以《左傳》裏面記晉國事特別詳細。晉朝汲縣人不準盜發魏國的墓，出了大量古籍，内中有《師春》一篇，專是集《左傳》内說卜筮的事，上下的次第，書中的文義，都和《左傳》相同，這也是《左傳》是晉學的一個證據。《竹書紀年》、《師春》都是汲冢中得的書，汲冢中又得有《周易》上下篇，與後世傳的相同。別外又有《陰陽卦》，却没有《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》。晉國的學問在這裏也就見得出個大概了。他的《易》只有《上、下經》，他的《書》便是《周書》七十一篇，《詩》便是《毛詩》，《禮》便是《周官》，《春秋經》便是《紀年》，《傳》便是《左氏》，别的有《名》三篇，好像《禮記》，又像《爾雅》、《論語》。《論衡》說："河間《論語》九篇，合三十篇"，恐怕就有《名》三篇在裏邊。又還有《孝經》。但是，《周易》只有《經》，没有孔子的《彖》、《象》各篇，

他便與孔子不相干了;只去專說陰陽,這便是周家的舊派了。他的《書》也和孔子的《書》不相干,後人說他是陰謀之書,批他"傎戾",是孔子删脱的;孔子的《書》,他又没有。孔子删定的《禮經》,他也没有,那裏只有《周禮》。《左傳》自然和《公羊》、《穀梁》不同,《紀年》上面說什麽"夏年多殷,益干啓位,啓殺益,太甲殺伊尹,文丁殺季歷,周受命至穆王百年,共伯和行政,非二相共和",更和六經所說離得遠了。依這樣看來,三晉的學問正是和孔子背道而馳的。古文家的書,認他是古代流傳的史傳便了,任他們各自分道别行好了。《賈山傳》說:"山祖父祛、故魏王時博士弟子,山受學祛,所言涉獵書記,不能爲醇儒。"魏博士官立的是什麽書,賈山又不能做醇儒,正是魏國學術駁雜的原故。到了漢朝,那一批古文家,他們便是循着這舊路前進,把一些古史傳記都一齊混入經來。《禮記》裏面的《投壺》、《奔喪》一些篇目都是佚《曲禮》的正篇。可見這些删外佚經,前儒只認他作傳記古史,後來却把他拉入《禮經》裏,便多出了三十九篇來;《尚書》也是如此,便多出十六篇來;《周官》也要認他是經了;《春秋》裏面又多出《續經》一篇了。他們深信古史傳記,反說六經都是殘缺的。我們看秦始皇本說的是"非博士官所職,天下敢有藏《詩》、《書》百家語者,皆詣守尉雜燒之"。這說明博士的《詩》、《書》百家語是不燒的。《論衡》、《孟子序》、《家語序》都說諸子是不曾燒的,更可證明《詩》、《書》也是不曾燒的了。蕭何入秦,收丞相御史律令圖書,收之丞相的是律令,收之御史的便是柱下圖書,這便是漢朝的"中古文"。並且還有一層,從六國一直到漢景武的時候,朝廷裏面的博士是從没有廢的,民間還有許多儒者,都是師師相傳不絶的,六經那裏會殘!直是他們信任古史傳記,便拿着古史傳記來疑議六經,拿古史的雜說來疑六經的師說,這裏便生出許多枝枝節節的爭議來。(别有《孔氏古文說》專論六經不殘)

四　魯　學

既然今文、古文兩家都不可信,那麽經學應當怎樣去講呢?我們上面

不是已經説明漢朝皇帝喜歡的一部分叫做今文,他不喜歡的一部分叫做古文嗎! 不是已經説明古文的源流,知道他是三晉的學問嗎! 我們現在就要再去推究這今文是那些學問組織成的? 古文是那些學問組織成的? 我們看古文學中自然是晉學佔了大部分,後來又加入了壁中的古文,和未立學官(如費《易》等)的一部分學問。晉學裏面有一部分是古史,有一部分也接近孔學,這幾部分合起來,纔成爲古文學的。那麼今文學又是那些學問來組織成的呢? 最觸目的一個問題,就今文學裏邊有一部分是讖緯、是災異的内學,這部分學問是很靠不住的。但是前面我們推究今文的時候爲什麼没有説呢? 因爲内學這東西,本來不是經學内的,他是漸漸的才與經學相混的。漢儒無論那一派没有不混合内學來講的,古文家後來也還是這樣,不單是那一派的過錯。今文的内容,除了内學部分還有些什麼呢? 今文家自負他是"道一風同"的,説古文家是與他們反異的,我們詳細看看,他内面是不是絶没有相反異的地方。我們拿劉歆幾句話來看,他説:"往者《書》有歐陽,《春秋》公羊,《易》則施、孟,孝宣皇帝猶立梁丘《易》,大小夏侯《尚書》,義雖相反,猶並置之。"從這裏便知道先立博士的歐陽、公羊、施、孟,與後立的穀梁、梁丘、夏侯,他們兩部分是相反的。我們再看漢宣帝增立博士的原故,是武帝當初愛《公羊》,叫他的兒子戾太子學《公羊》,戾太子既學《公羊》,他私自去學《穀梁》,武帝知道了,就要戾太子學《公羊》不得學《穀梁》。武帝使講《公羊》的先生董仲舒,和講《穀梁》的先生江公二人辯論,董生會説,江公口訥,説不贏董生,武帝便尊《公羊》不立《穀梁》。到漢宣帝知道戾太子好《穀梁》,他便問史高、夏侯勝、韋賢這幾位大臣,他們都答應説《穀梁》是魯學,《公羊》是齊學,應該興立《穀梁》。宣帝便召集五經諸儒來評論五經的同異,結果大家都説《穀梁》好,都跟着《穀梁》説,宣帝便把《穀梁》立在學官。可見宣帝的本意就在立《穀梁》尊魯學。從前的是一派,有歐陽、有施、有孟,他們和《公羊》是一黨的。後面的另是一派,有夏侯、有梁丘,他們和《穀梁》又是一黨的。可知從前的一派是齊學,後面的一派是魯學。據《百官公卿表》,宣帝的博士通計有十二人,前面已經説過八人了,還有的便是《齊詩》,是齊學,《韓詩》是燕

學，與齊學接近，有《魯詩》，有《后氏禮》，是魯學。十二博士的内容，我們已經知道就是這些。但是近人講論多説十四博士，這是光武時建立的，與這裏有些不同。就是不要《穀梁》博士，《公羊》分成兩家，立顏、嚴兩個博士，《易經》添個京氏，《禮經》不要后氏，添大、小二戴。前人多不明十二博士，我們既尋着十二博士，又略略分别爲齊學和魯學。還有部《論語》，漢人雖没有把他立在學官，却處處都把他看作六經一樣，漢朝講《論語》的也有《齊論》、《魯論》的派别，是和五經的齊派、魯派相合的。至講《詩》的《韓詩》，他是燕國的學問，韓生又兼傳《易》，《論語》裏面又有《燕傳説》三篇，足見燕國的學術也還是很盛，有《詩》有《易》有《論語》。統計起來講，有魯派，有齊派，有燕派（但燕派可附在齊派裏，這是《今古學攷》的説法）。我們便知道今文學是兩部分學問混合組織的，一部分是魯學，一部分是齊學，又混進去了一個内學，便組成了今文學。我們就從齊學和魯學上去討論，詳細看他們有些什麽不同處。《魯詩》是專講故訓的，《齊詩》、《韓詩》便取《春秋》、采雜説，都講五際、六情。《穀梁》是很純謹的，《公羊》便有許多非常異義可怪之論。壁中《論語》同《魯論語》是一樣的，《齊論》便多了《問王》、《知道》兩篇，就是二十篇中，章句也較《魯論》多些。可見魯學是謹守舊義的，齊學是博采雜説的，一個純篤，一個浮誇，這便是他們的大區辨了。漢武帝末年，民間得了《泰誓》三篇，便拿給博士去講，歐陽氏便把這三篇加入他的經裏去，可見他是不守師傳的，所以鄭康成説“歐陽氏失其義”。所以他的經特多，是三十二篇。大夏侯、小夏侯不肯像他這樣，他們謹守師傳，他們的經只有二十九篇，這不是和《齊論》比《魯論》多《問王》、《知道》兩篇是一樣的嗎？可見歐陽是和齊學一黨，夏侯是和魯學一個樣子的。孟喜傳《易》，他得了《易》家候陰陽災變書，他也就把他先生教他的書一齊合起來講，恐怕别人不信，他就説是他的先生臨死的時候傳給他一個人的，别人都不知道。梁丘賀不承認他這種講法，並且説他的先生臨死的時候，没有他在面前。梁丘賀和他的兒子講《易經》，是專用京房的方法，可知孟喜的《易經》，是和《公羊》的多非常異義可怪之論是一樣的；梁丘謹守京房法，是和《穀梁》是一樣的。孟氏是和齊學一黨，梁丘是和魯學一黨，

是很顯然的。后氏是守着魯高堂生的《禮傳》來教人，所以漢宣帝没有立别的《禮》家來與他爭。到他的兩個弟子戴德、戴聖，他們便雜取了河間獻王的《禮樂記》來，戴德取了八十五篇，戴聖取了四十九篇，這書本來雜亂非常，都是隨手湊合的，所以鄭康成説："《奔喪》、《投壺》都是《逸禮》，禮家又貪其説。"二戴自然是和《齊詩》的取《春秋》、採雜説一樣，后氏、慶氏自然是和《魯詩》的謹守一樣。十四博士裏面又有一個京房，不是上面講的京房，他是焦延壽的學生，焦延壽自説他是孟喜的弟子，但是孟喜别的弟子不承認他，説他得的是某家隱士的説法，這也是齊學了。光武把十二博士廢了《穀梁》、《后禮》，另添了顔、嚴、二戴、京房，把魯學壓下去，十四博士自然是齊學佔了大勢力。齊學、魯學的劃分，我上面所説很和近代講經的先生們大不同。他們的劃分雖然各人不同，但大都是根據漢初經師是某地域的人來分劃的，但完全這樣分却未必的當。我們舉個例子來看，申公的先生浮丘伯是齊人，爲什麽不把他叫《齊詩》？田何的先師有周醜是燕人，有馯臂子弓是楚人，爲什麽不叫他做《楚易》？《燕易》？我認爲漢人聽説的齊學、魯學，同近人説什麽英國化、美國化一般，是根據他的主義來分辨。他的主義是從魯國來的，便叫他做魯學，他的主義是從齊國來的，便叫他做齊學。任他那一種學問，從六國傳到漢初，没有不經過幾國人的手的。我辨别齊魯學是從他學問起源的地域分，根據他的主義來分，而不問在漢初是某國人傳出來的。六經都是以鄒魯爲大宗，本没有魯學的名字，因爲申培只傳訓故，轅固采雜説來講，與他不同。看他們兩家主義不同，尋他兩家的來源，便把他一個叫做《魯詩》，一個叫做《齊詩》。《論語》多了《問王》、《知道》，便分别他們一個是《魯論》，一個是《齊論》。《公羊》有了非常異義，便分别他們一個魯學，一個齊學。《尚書》、《士禮》、《周易》漢初没有人和他們不同，便不須立個對待的名目，他們都是魯學（魯國是經學的策源地，不會没有《易》、《書》兩經）。《易經》是從魯商瞿傳下來的，自然是魯學。《漢書・儒林傳》説："伏生即以教於齊、魯之間，齊學者由此頗能言《尚書》。"説明魯學本來有《尚書》，齊學没有《尚書》，齊學有《尚書》是伏生以後的事。因爲伏生是濟南人，所以才有句"齊學者由此頗能言《尚書》"

的話。伏生既拿他的《尚書》在魯教授，可見伏生《尚書》是從魯國學來的，自然也是魯學了。他們本沒有什麼怪誕的說法，這兩經本來沒有齊學，齊學的《易》、《書》就和魯學一樣。田何的《易》本是魯學，何授東武王同，同授淄川楊何，何授京房，所以梁丘氏專行京房法，便和《穀梁》是同一派的。伏生《書》本是魯學，授濟南張生，所以夏侯氏直傳張生一派，也和《穀梁》同是一派。丁寬雖是出自田何，却别從周王孫受古義，已經不是純粹田生一派。施、孟兩家均出丁寬，他們的學問已經雜了，和《公羊》接近些。兒寬雖也出自伏生，但他又從孔安國受古文，歐陽氏出自兒寬，他們的學問已經雜了，所以和《公羊》接近。所以他們兩家不及梁丘、夏侯專傳魯學來得純粹。王陽本是《齊論》，他叫兒子王駿從梁丘臨學《易》，而王駿傳的《論語》便是《魯論》，這明是從梁丘臨繼承魯學來改换他家傳的齊學了。夏侯也是傳《魯論》的，他是魯人，說"宜興《穀梁》，《穀梁》魯學，《公羊》廼齊學也"，便知夏侯也確是魯學了，他是排斥齊學的。這便是我說的齊魯學。從上面看來，魯學是謹守師傳的，齊學是雜取異義的，齊學自然不及魯學醇了。但是劉歆說："重遭戰國，孔氏之術抑，而孫、吳之術興。漢興，去聖帝明王遐遠，仲尼之道又絶。"認爲仲尼之道早已經絶傳了。他又說："至孝武皇帝，然後鄒魯、梁趙頗有《詩》、《禮》、《春秋》，先師皆起於建元之間。"這就是說，漢人經學都是漢武時才興起的。這些說法完全靠不住，全是劉歆造來詆毁今文家的。我們看太史公說："天下並爭於戰國，儒術既輟焉，齊魯之門學者獨不廢也。高帝圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，弦歌之音不絶，豈非聖人之遺化好禮樂之國哉！漢興，然後諸儒始得修其經藝。"孔子的六經何嘗絶傳，本是講誦不息的。史公又歷舉申公、伏生、轅固、韓嬰、胡毋生、田生、高堂生，這些或是秦時博士，或是見高祖於南宫，或是文帝、景帝的博士，怎麼能說"先師皆起於建元之間"呢？真是太僞妄了。范升詆"費、左二學無有本師"，而自矜"五經之本，自孔子始"。明是說古文没有師承授受，今文全是源出孔子，有授受可考的，所以陳元也反詆他一句"固執虚言授受之詞"。明漢儒之有師傳可考，各家自己都知道，只是載記殘略，我們今天已没處去考，並不是没有師傳。史公學《易》於楊

何，學《道論》於黄子，《史記》一書，只有《周易》和《老子》的傳授才可考，因爲這兩家是太史公的本師。其外各經，決不是没有傳授可考，只是史書缺略，没處去考罷了。

五 齊 學

魯學是六經的正宗，孔子的嫡派，是醇正謹守的。現在要知道齊駁雜是什麼原故，這便應該考察齊國學術的本真。六經原不是在齊國産生的，齊國也決不專用那一個人的學問、那一派的學問來教全國遵從。《史記》説齊國自威王、宣王的時候，"喜文學游説之士，自如鄒衍、淳于髡、接予、田駢、慎到、環淵之徒七十六人，皆命曰列大夫，不治而議論，爲開第康莊之衢，高門大屋尊寵之"。孟子一批人他們亦曾在稷下列大夫裏面。孔門其他傳六經的人必定也有在齊國的，所以鄭康成贊《尚書》説："先師棘下生亦崇此學。"到齊襄王的時候，齊尚修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。談説之士期會於稷下，中間有好幾十年，孔子的六經必定是這個時候傳到齊國去的。稷下大夫他們到底注重那些學問，據我的朋友唐迪風所考，有陰陽家的鄒衍、鄒奭，儒家的孟子、荀子，墨家的宋鈃，名家的尹文，法家的慎到、田駢，道家的接予、環淵，又有田巴，又有傳《尚書》的棘下生，還有徐劫似乎也是稷下列大夫。這樣看來，太史談把戰國學術分成六家，稷下先生六家都是有的。孔子的六經，在稷下只好佔個小部分。這一小部分的六經，和百家學術在這裏就混合起來，百家諸子的學説裏邊混有孔子的理論，孔子六經裏邊自然也有諸子百家的理論，齊國以後傳出來的六經自然也就没魯國傳下來的純粹了，魯學和齊學從這裏起便有個大區別了。那和齊國學術接近的燕國學術呢，自然是跟着齊國來的。燕昭王收破燕以後，卑辭厚幣以招賢者，樂毅自魏往，劇辛自趙往，鄒衍自齊往，雖不如齊國之盛，齊國以外，也祇有燕國了。齊有稷下，燕有碣石宫，也可算是兩相暉映了。從韓非説來，荀卿也曾經到過燕國，孔子的六經從齊到燕，也必

是這個時候,也是在這裏同諸子百家混合起來。燕國的學術雖和齊國有不同,却在六經和百家混合這點上便是相同的,所以燕學可以和齊學合在一起講,這便是六經傳下的燕學了。從上面看來,燕國的學術是和魯國不同的,魯國的學術是和齊國不同的。當時六國的學術也没有一個相同的,水土風氣不同,君上好惡不同,就形成國異政家殊俗的樣子。許慎說:"分爲七國,田疇異畝,車涂異軌,律令異法,衣冠異制,言語異聲,文字異形。"這就是個大概情形了。他們不同的重要部分在那裏呢? 李斯說:"異時諸侯並爭,厚招游學","天下散亂,莫之能一,是以諸侯並作語,皆道古以害今,飾虛言以亂實,人善其所私學,以非上之所建立,今皇帝并有天下,别黑白而定一尊,私學而相與非法教,人聞令下,則各以其學議之。"他們不同的重要部分就在"法教",諸侯招些游學來並作語,都說的是治國的制度法教。私學便是燕學、晉學那些人,那一國的人就說那一國的法教好。假使秦國下的命令有所建立,他們都拿起他本國的說法來議論,這些私學因此激怒了始皇,便惹出焚書坑儒的大禍。但是他焚書的時候,却說"史官非《秦紀》皆雜燒之","非博士官所職,天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者,悉詣守尉雜燒之"。這裏却不燒博士的《詩》、《書》、百家語,單燒諸侯的史記。太史公也說:"秦燒《詩》、《書》,諸侯史記尤甚,爲其有所刺譏也。"這裏也說史記有些譏誚秦國的話,秦始皇特惡他。大概諸侯的法教,處處都和史記是相關的。我們看孔子往周求史記和問禮老聃本是一件事,老聃就是史官,明是禮便在史記裏邊,各國相傳的法教就在各國史記裏。秦燒了諸侯的史記,便做明法度、定律令的事業,是把種種的障礙已經除去了,秦要焚書,是因爲諸侯史記上的法教。各國學術的不同,也就是史記的法教不同,史記便是他們治國的典章、治國的方法。《六國年表》說:"獨有《秦記》,又不載日月,其文略不具,然戰國之權變,亦有可頗采者。"是《秦記》那部書的體例和《春秋》不同,《春秋》載日月,《秦記》不載日月,當中又記了些戰國的權變,那書一定是和《國語》一樣的了,諸侯史記大概也是如此。《春秋》是國政大綱,《國語》便詳說其委曲;《春秋》是右史記事之書,史記是左史記言之書;一略一詳,是相爲表裏的。孔子要修《春秋》,便要

參考史記，墨子曾經見過百國《春秋》，周之《春秋》、宋之《春秋》、燕之《春秋》、齊之《春秋》，這些和諸侯的史記，都是各國治天下的書，所以説《春秋》天子之事也，所以説《春秋》經世先生之志。各國的方法，各國的史文，是不相同的。孔子的學問傳到别國去，齊國的學者，便拿講齊國史記的説法，來講魯國的《春秋》，便是《公羊》一派；三晉的人，拿三晉的史記來講魯國《春秋》，便成了《左傳》一派；漢代還有什麽《鄒氏春秋》、什麽《夾氏春秋》，恐怕都拿本國的史記來講魯國的《春秋》，或者就是燕之《春秋》、宋之《春秋》改頭換面的東西。他們裏面的不同，應是制度法教的關係佔了一大部分。齊學和魯學的不同，是這點禮制；魯學和晉學不同，也是這禮制不同；古文和今文的不同，南學和北學的不同，都是禮制的關係佔了大部分。《春秋》是魯國的舊史，是孔子重新筆削的，《穀梁》便是魯國人傳魯國的《春秋》，自然比齊國人傳魯國的《春秋》、魏國人傳魯國的《春秋》，純正的確得多了。齊國、魏國傳出來的，都只算旁支，那裏比得着魯國傳出來的嫡派。

六　晉　　學

齊學和魯學不同的根本原因，是齊學本重百家言，孔學不過是在其間佔了一小部分，諸子與六經混亂，這派孔學便不純了。又加之燕齊海上之士好言方術，這派學説同時也和六經淆混，所以好言災變，便成爲齊學的特徵。三晉的學問和魯學的不同，其根本原因又在那裏呢？這便要看三晉根本的學問是什麽。魏國是有博士的，賈山的祖父祛是魏國的博士弟子，賈山涉獵書記，不能爲純儒。從這裏便可想見晉國的情形，立在學官是些什麽學問了。從前面的討論可知，魏國的博士一定是有《周易》上下經、《易繇陰陽卦》了，一定是有《周書》七十一篇，《毛詩》、《周官》、《左氏春秋》了，一定是有《孝經》及河間九篇《論語》了。但汲冢所得除《周書》、《周易》而外，還有《紀年》、《瑣語》、《繳書》、《生封》、《大曆》、《圖詩》各書，《紀

年》自然是未修《春秋》之類了,《易經》没有孔子的《彖》、《象》,不過是一部占卦的書,和《生封》、《大曆》的價值是没有什麽差别。魏國人把這幾部書一齊放入冢中,自然是一樣的重視他們。《國語》載申叔時列舉幾種教太子的書,有《春秋》、《世》、《詩》、《禮》、《樂》、《令》、《語》、《故志》、《訓典》,這是楚國把《世》、《令》、《語》、《故志》、《訓典》和《春秋》、《詩》、《樂》一樣的重視,假使楚國有學官立博士,這幾種也必平行並立。從這樣看來,魏國的《生封》、《大曆》是和《周易》、《周書》平行並立一齊都在學官的,魏的博士,這裏便窺見十九了。他們的學問,盡是些古史,是些射、御、書、數之類,楚國的《三墳》、《五典》、《八索》、《九丘》,也只是這些罷了。王子朝奉周之典籍以奔楚,也不外是這些東西。孔子未删六經以前,教弟子是些什麽東西,他那"博學於文"的内容恐怕很複雜,當然不止六樣。《莊子》説孔子"繙十二經以説",當然也不外是這些東西。孔子晚年,從十二經裏面加以删訂,才只保留六經。未定六經以前,自然仍留着舊史,所以有十二經那樣的多。晉國的學問,根本是古史,孔子的弟子後學如像子夏、李克、吳起一般人,都顯重於魏,孔子的學問自然也就傳到魏去。在這裏,二者便化合起來,這一派的孔學,便又不是純正的孔學,孔子的學問裏邊混入了許多古史的説法。其實,孔氏之學是和古史不同的,莊周説:"其明而在數度者,舊法世傳之史尚多有之;其在《詩》、《書》、《禮》、《樂》者,鄒魯之士、縉紳先生多能明之;其數散於天下而設於中國者,百家之學時或稱而道之。"莊子把當時的學術平行記述,分爲三類:舊史爲一類,《詩》、《書》、《禮》、《樂》爲一類,百家爲一類。《詩》、《書》自以鄒魯爲嫡派,舊史恐怕就算三晉了,百家之學恐怕齊爲最備了。是魯學、齊學、晉學三派,就是《詩》、《書》和百家和古史三派了。鄒魯派的學術傳到齊國,便和百家言淆混起來,於是便有齊學;鄒魯的學術傳到三晉,便和古史派淆混起來,於是孔門便有晉學。孔子的學術,除一個嫡派魯學外,又有兩個支派,一個便是齊學,一個便是晉學,三派各有他們的本來面目,分户别門,真是離之則兩美;到他們都與孔學混合,古史、百家二派便漸漸的湮没,孔經的本來面目亦被他們混亂,便分爭不休,這真是合之則兩傷。齊人百家言與孔學淆混

便成了齊學,後來齊學又和魯學結合起來,《封禪書》説:始皇"東巡郡縣,祠鄒嶧山,頌秦功德,於是徵從齊魯之儒生博士七十人,至乎泰山下。"這是説秦的博士,是齊、魯並用的。《始皇本紀》載始皇説:"吾前收天下書不中用者盡去之,召文學方術士甚衆,欲以興太平,方士欲練以求奇藥。"這是説始皇的博士中,有文學,又有求奇藥的方士。從這裏看來,始皇的博士是合魯學、齊學和方士的内學爲一家的。我們再看始皇時的博士,有伏生,這便是《詩》、《書》鄒魯一派;有羊子、有黄公,這便是百家言齊學一派;有盧敖,這便是神仙内學一派。漢人所講的今學,便是這三派合成的。到漢文帝時,博士有魯學派的申公,有齊學派的賈誼(通諸子百家之者),有内學派的公孫臣,便知漢初的學術是跟着秦朝來的,今文一派,是從秦起的。秦始皇最排斥的是那一派呢?司馬遷説:"秦燒《詩》、《書》,諸侯史記尤甚,爲其有所刺譏也,史官非《秦紀》皆雜燒之。"馬融説:"秦政酷烈,與《周官》相反,故始皇禁挾書特疾惡欲絶滅之,搜求焚燒之獨悉。"這樣看來,始皇最疾惡的是《周官》,是古史的一派,就是最排斥的是三晉派。《詩》、《書》、百家語,秦是不曾焚的。漢時傳於民間的古學一派,便是始皇所最排斥的那一派。今、古兩派之分,就是從始皇起的,漢朝不過是隨着他來罷了。講今學、講古學,是漢人的説法,是秦以後的説法,是講不到六國時的。因爲漢學的根本只是沿着秦來的,六國的學術,只有漢初諸王那裏還有些,但是都被朝廷壓抑下去了。三晉一派古史的學術,河間獻王那裏盡有,他還立了《左氏》、《毛詩》博士。到獻王遭武帝忌刻憂死以後,毛公、貫公這批人也就散在民間,《周官》一派的書,也就没人傳習了。燕齊一派百家之學,大概盡在淮南,淮南王集合起蘇非、李尚、雷被、伍被、八公、九師一批人,也著了些書,到淮南王安坐罪以後,他們也一齊被殺了,這一派學術也就從此絶滅了。秦時立在學官的百家語,武帝也盡行把他廢了。當時的學術,只有在楚的申公、穆生一批經學家,和在吳梁的枚乘、鄒陽一批詞賦家和道家,這幾派很受漢朝的尊崇。在漢一代,只有他們是很盛的,别的學術都一齊絶滅了。秦以前的學術,便尋不着了,秦以前經學的派别,也見不得了。我們現在從今文裏面,慢慢的尋出魯學、齊學、内學幾部

分來，從古文裏面，尋出古史、晉學、佚經、壁書幾部分來，然後專從魯學、齊學、晉學入手，這便是秦以前的舊說，這便是還了六國的本來面目，這便不落入漢人窠臼，是不能再死守漢人成法的。

七　王　　伯

從漢儒學術裏詳細分析，便尋出來魯學、齊學、晉學的踪跡。又詳細推證，才知道齊學本是百家言，晉學本是古史家，只有魯學才是孔子的嫡派。但這三派在經學裏最顯著的差別是什麽呢？禮制總算是大宗了。從禮制方面着手，去分別古來的學派，這是廖先生作《今古學攷》勝人一着的地方。《今古學攷》裏邊，辨别今、古兩家禮制的異同，本極分明，又說"齊學出入二家，兼采今古"。所以又有"齊學消息於其間"的話。《今古學攷》在這個地方，已經提出三家分庭抗禮的說法了，也就是《春秋》三傳對抗的說法了。但是，爲什麽齊、晉兩派他們的禮制和魯學的禮制不同呢？這確是今天要仔細研究的地方。《左傳》文十五年裏說："諸侯五年再相朝，以修王命，古之制也。"昭三年《傳》又說："昔文、襄之霸也，其務不煩諸侯，令諸侯三歲而聘，五歲而朝。"這說明晉文霸了天下，便制起禮來，和古制不同。鄭康成注《王制》，說《王制》之大聘與朝"晉文霸時所制也"。《左傳》說的朝聘是諸侯朝諸侯，《王制》說的朝聘是諸侯朝天子，鄭康成扯來混起說，這本是鄭康成的錯誤，但這句"晉文霸時所制"的話，我們便知道禮家先師有晉文改制的說法。我們前面既已證明古學是晉學的末流，從這裏又知道有晉文改制的事實，那晉學特殊的禮制便應是文襄的霸制了。我們從《國語・齊語》看，又記載了許多管仲在那裏爲着齊桓公改制變法的說話，齊學和魯學禮制的不同，豈不是齊桓的霸制麽！《漢書・刑法志》上說："周道衰，法度墮，至齊桓公任用管仲，於是乃作内政而寓軍令焉，故卒伍定乎内而軍政成乎郊。齊桓既没，晉文接之，亦先定其民，作被廬之法，然其禮已頗僭差，又隨時苟合，以求欲速之功，故不能充王制。"這裏便明

明是一段齊桓、晉文改易王制的師説，從“作被廬之法，然其禮已頗僭差”兩句，又見得出晉文改制比齊桓改的厲害得多，所以齊學和魯學還相近，晉學便和魯學相遠了，愈變愈甚。到了商鞅在秦變法，那便和魯學風馬牛不相及了。這些便是孔子説的“天下無道，禮樂征伐自諸侯出”了。便是《詩序》説的“王道衰，禮樂廢，國異政，家殊俗”了。這裏便知道齊桓、晉文改制，就是禮樂征伐自諸侯出，他們“不能充王制”，自然便是霸制了。孔子用的才是魯國存留下的周公之法。韓宣子適魯，見《易象》與《春秋》，便説“周禮盡在魯也”。可見周禮只是魯國還存在，晉國自文襄改制以後便完全没有周禮了，宣子去到魯國才見了一點。《禮記》又有“魯，王禮也”，“吾觀周道，幽厲傷之，舍魯何適”的話，這些便是孔子尊周用王禮的説法。可見晉學、齊學和魯學的不同，便是王制、霸制的不同，只是“王”、“霸”兩個字的差别。《管子・小匡》説：“制國以爲二十一鄉，商工之鄉六，士農之鄉十五，公帥十一鄉，高子帥五鄉，國子帥五鄉，參國爲三軍。”《春秋繁露・爵國篇》説：“公侯大國四軍，其一軍以奉公家也。”董仲舒是公羊家，是齊學的説法。董子説的四軍，便是管子説的二十一鄉，管子説的三軍，便是董子的一軍以奉公家，這是齊學的舊説，説諸侯是四軍，一軍是一萬人。《左傳》説晉文蒐於被廬，“作三軍，謀元帥”。《周官》説“大國三軍”，每軍是萬二千五百人，這是晉學的説法。《穀梁傳》説：“天子六師，諸侯一軍。”《左傳》也説“王命晉武公以一軍爲晉侯”，這是春秋初年的制度，這便是魯學的説法。許慎又説每軍是四千人，不敢定他是不是魯説。從這裏便可見齊、晉的制度，是和魯學及周家的舊制不合的，便見得明白齊、晉改制和魯用王禮的地方。管仲向桓公説：“公欲定卒伍，修甲兵，大國亦將修之，而小國設備，則難以速得志也。”於是才作内政而寓軍令，這本是管仲創霸的計謀。但是《周官》何嘗不是作内政而寓軍令，何嘗不是霸國的計謀，所以何休要説《周官》是六國陰謀之書了。再拿一件事來證明《周官》是晉國的辦法，《左傳》、《國語》都説晉“於是乎作爰田”，可見古來没有爰田這個辦法，今天才從晉國開始的。賈逵、服虔、孔晁他們都説爰田就是易田，就是《周官》裏所説的“不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之

地家三百畝”了，爰田若是周公的制度，何待晉惠公才始作。《左傳》、《國語》都説晉惠公作，則《周官》是一部晉國法典，大致也就可決定了。再看《刑法志》上面説的被廬之法究竟又是怎麼一回事？《左傳》上説：“子犯以民未知禮，於是大蒐於被廬以示之禮，作執秩以正其官。”可見被廬之法是和《周官》相類的一部書，《周官》或者就是幾經修改的被廬之法。《戰國策》説：“吴與楚戰於栢舉，三戰入郢，蒙穀負雞次之典以浮於雲夢之中。昭王反郢，五官失法，百姓昏亂，蒙穀獻典，五官得法，而百姓大治。”可見雞次之典記載的便是五官之法，楚失了雞次之典，就百姓昏亂，晉作被廬之法，便民聽不惑，這是一樣的事。可見各國都有各自的法典，被廬之法便是文襄創霸的法典了。上面講到，古制諸侯是五年再相朝，文襄霸制改作諸侯三歲而聘五歲而朝，疏家説他是“所以悦諸侯也”，是把周的舊禮變得簡便些，拿來要好於諸侯。五年再相朝變爲五歲而朝，是要要好諸侯。《王制》五年一巡狩，《周官》是十二年一巡狩，何嘗不是一樣的要要好諸侯。這裏便見得出齊晉時霸制，是不惜損壞周家的舊禮來要好諸侯。從一軍、四軍、三軍異制，便見得出霸制是不惜强迫全國的人都去當兵、來威服天下的。這裏便見得他們是輕朝聘而重卒伍，便是棄禮而貴兵，這便是他們和魯學根本上大異的地方，這是王、霸根本不同的地方。司馬遷説：“以討伐爲會盟主，政由五伯，諸侯恣行，孔子明王道而次《春秋》。”説明孔子是主張王道反對霸功的人，《春秋》便是孔子闡明王道的書。孟子説：“《春秋》，天子之事也”，“仲尼之門無道桓文之事者”。這是孟子深知孔學主義的地方，所以《孟子》這部書是和魯學的禮制相合的，他又説出許多孔學的微言，他真是鄒魯學的嫡派。齊桓、晉文都是“隨時苟合，不能充王制”。齊學、晉學雖是講孔子的學問，却時時留着桓、文霸制的餘跡，祇有魯學才是篤守王制的。近代講《春秋》的經師，如許桂林便説“《左氏》左祖晉三家”。鍾文蒸説“《公羊》解經多有護齊者”。《左氏》祖晉、《公羊》護齊二語，便是證明二學是齊、晉二國學問的發端了。鄭東父説：“《左氏》是霸道，《公羊》是魯道，《穀梁》才是王道。”這便是分别王霸的發端了。其實《公羊》也是霸道。今天講學的人，只要明得王、霸異制這個道理，使齊、魯

分流，經術裏邊許多糾葛便可一刀兩段，比從前只守着兩漢的今古學講，真要了當直捷得多了。

八 諸 子

《莊子·天下篇》把當時的學術平行論述了一番，説是有舊法世傳之史一派，有《詩》、《書》、《禮》、《樂》一派，有百家之學一派。這三派學術，在當時都是很有勢力的。我們拿他這幾句話來仔細推尋，便可知漢人的學術，古文的晉學和今文的魯學、齊學，是從這三派蜕變出來的。但是，晉、魯、齊是這三派的末流，内中只略略保存了他的一小部分，這三派却是自有他本來的整體，我們這裏便應該把他的整體略説一下。推尋這三派的本來面目，這便是推本魯、齊、晉三派的本源，也便是説明他的真象實際，和孔學在當時的關係。莊子説的舊法世傳之史，這一派本是古代文化遺留下來的化石，在當時有許多人還是守着這些古董在那裏討生活，這是一般崇古的人，可説是當時的舊派。六經和百家，他們既和舊法世傳之史異派，便要認他們是新派了。有了從前那些舊學術，又從那裏邊發生出兩派新的學術。儒、墨同是堯舜、同非桀紂，但他們所認識的堯舜各不相同，這裏便見得出新派是從舊派來的，但是對舊派是有修正和發明的，不得純是鈔襲。舊的學術又是什麽呢？除了從晉、楚見出的那些雜碎的書册外，便是漢人常稱的“黄老”中的黄帝了。黄老雖然同是道家，但據我看，黄帝之學的範圍，確和老子之學的範圍是不相同的。伊尹、太公等人的書，《漢書·藝文志》都列在道家，但是他們的範圍却也是很廣的，可見較古的道家和老子以後的道家很不相同了。《藝文志》裏道家有黄帝的書四種，和《力牧》一種，這顯然是奉黄帝爲道家的始祖了。陰陽家裏有《黄帝泰素》一種，這便説明陰陽家也是黄帝的學問。法家的申子和韓非，司馬遷都説他是“本於黄老”。名家的尹文，劉歆也説他是“本於黄老”。雜家有《孔甲盤盂》，這又是黄帝之史。小説家的宋子，劉向也説他“其言黄老意”。兵

家、數術、方技中黄帝的書,更不一而足了。足見這些學問都是從黄帝道家來的。伊尹的書,《漢志》在道家,《别録》在兵權謀,這樣看來,伊尹是道家又是兵家了。太公的書,有《謀》、有《言》、有《兵》,司馬遷説:"周之陰權皆宗太公爲本謀"。管子的書也在道家,更是複雜了。這三個道家,也是和黄帝一樣的範圍廣大。蘇秦讀了太公的《陰符》,便是從横家,張良從圯上老人受書,就是《太公兵法》,這便見得從横、兵家都是太公的學問,都是道家的一部分了。我們也承認這幾部書是有依託的,但也還是這種學術於他有關係才會依託。可見道家黄帝的學術範圍包羅得很廣,專講清虚無爲的道家,是從老子起才有的。老子只傳得道家内聖之學,他算是道家的新派,並不是古道家的全體,道家還有一部分外王之學,老子却把他忽略了。這足見中國古代的學術,只是古史和道家罷了。到後來,古史多從三晉看出來,道家内聖的學問却是楚人佔了大半,這也算是"南人約簡,得其菁華,北學深蕪,窮其枝葉"。黄帝的學問,從伊尹到太公、管仲,都是一派下來的。到周的時候,周公是和太公不大相同的,一個講道德,一個講仁義,一個是講兵權,一個是講禮樂,便對抗起來了。太公是道家的法嗣,是舊派;周公是儒家的始祖,是新派。從周初直到春秋末年,經過了許多的戰爭,社會自然便發生了許多變化,舊的學説是不能滿足適合人民的思想的,舊的制度也維持不住社會的現況,這便自然會發生新的進步的哲學。儒家有個緊接周公的孔子,修訂六經,發揮仁義。道家的學術,便四分五裂,發生了許多的派别,只有老子守着他一部分要約的内容,這便是莊子説的:"天下大亂,聖賢不明,道德不一,天下多得一察焉以自好,譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通,猶百家衆技也,皆有所長,時有所用。雖然,不該不徧,一曲之士也。"九流百家便一齊都從這裏發生出來,但是他們都歸本於黄帝。所以司馬遷説"百家言黄帝,其文不雅馴",莊子又説他們都"各爲其所欲焉以自爲方,不見天地之純、古人之大體,道術將爲天下裂"了。莊子在這裏接着詳細把那些一曲之學序了一下。他便數了六派:一派是墨翟、禽滑釐,這是墨家。一派是宋鈃、尹文,《非十二子篇》是把宋鈃、墨翟看成一家的,陶潛也説宋鈃、尹文都是墨家。一派是彭蒙、田駢、

慎到，這是道家。一派是關尹、老聃，一派便是莊周自己，這都是道家。一派是惠施他們，便是莊子説的别墨，自然也是墨家。莊周這裏所説的六派，有三派是道家，有三派是墨家。莊子在這裏詳細的評論百家，但對别家都不曾提及，自然是因爲當時的學術，除孔子而外，只有道家、墨家最盛了。莊子以後評論諸子的，又有荀卿，他在《非十非子》一篇裏，把當時的學術分出六派來：縱情性的是一派，忍情性的是一派，僈差等而無法的是一派，尚法的是一派，不法先王的是一派，略法先王的是一派。盡是兩兩相反的，那只認他是三個正面和三個反面便了，認他是三股罷了。這三股裏面，魏牟、它囂是道家，陳仲、史鰌或是史家，便和他相反；墨翟、宋鈃是同一主張，慎到、田駢便是反墨家，他們都是法家；子思、孟子在這裏荀卿只認他是儒家的一派，惠施、鄧析便是反儒家，他們都是名家。不論是儒家和名家，或墨家和法家，他們的學説是根本相反的。荀子正是提出他們相反的部分，在這裏比較論列罷了。在這裏便見得荀子評論當時的學術，注重的只是道、墨、儒三家，又取三個和他們相反的來陪襯一下便了。司馬談也評論得有六家，但是那裏面的陰陽家，本不算是有價值的學術，只是他是個講天官數術的人，所以他要推重陰陽家，其實只有五家可論。却是這五家裏面，法家是道家的支流，彭蒙、田駢、慎到便是由道家變法家的過渡人物；名家只是别墨，是墨家的支流，苦獲、已齒、鄧陵便是從墨家變名家的過渡人物。那麼，這裏的四家就只能説是兩家，加上儒家的孔孟，還只是三家便了。可見當時的學術，根本上只是三家，添入一個名、法，也還只是五家，這才是很有價值的學説。《淮南子・要略》是爲説明各種學術是拿來供社會需要的，他不是爲討論學術在討論諸子。劉向是爲了整齊藝文，好的和壞的是要一齊收集的，也不是單提有價值的學術才討論。這樣看來，九流十家是不能一律看待的，有價值的只有莊、荀、司馬説的五家便了，其實只是三家便了。這三大派在當時各立一個門户，在那裏攻擊辯難不休，我們若唐突的下一個批評，道家只顧神秘的生活，不免遺掉了形而下的一層；墨家是只顧現實的生活，不免遺掉了形而上的一層；孔家不是調和於兩家之間，也不是取他們一家半頭來湊合起成一塊，只是他的

學説不溺於物,不淪於虚,是他認定性靈只是氣質的性靈,他是認形而下便是形而上,是打成一片的,是靈肉一致的。這種説法便自立於二者之間了,又是很正確而且恰是人類的本性的。我想,這便是孔學至中至正的地方,也就是孔學能够得到多數人同意的地方。凡是一種學術,無論在什麽時候、什麽地方,有了個大中至正的,别的便有一個過、一個不及,這種情況是免不掉的。就是同是孔學,我們認定洛學二程是對的,從他的近處看,便有一個是涑水,一個是百泉,做了個過、不及;從遠處看,便有個朔學和蜀學,又是個過、不及;從他的弟子看,便有個胡氏家學和吕氏家學,又是個過、不及;推到很遠的地方來看,若是説中國的學術在世界上佔的什麽地位,也可説歐洲哲學和印度哲學,又是個過、不及;隨處都有這種情況的。老、孔、墨三家的勢力都是很大,晚周的學術界,只是他們的學術最盛。孔子的學説,從鄒魯漸漸的流往别處,就有魯、齊、晉三大分支。墨家後來便有個别墨的名家,他是漸漸的傳往南方,便是莊子所稱的"南方之墨者"那一派。道家後來又生出最盛一派的法家,純粹的道家學術也漸漸傳往北方去,這一下齊、魏都有道家了。我們若是就當時的學術從地域上來劃分一下,便見得出荆楚最盛的便是文學,道家和詞賦要推荆楚是策源地了,這是當時的南方派。古史最盛的便是三晉,六國時的法家都是三晉人,法家和古史要推三晉是根據地了,這便是當時的北方派。墨家的墨翟和别墨的名家鄧析一流,他們是鄭宋人,可見墨家和别墨的名家,鄭宋便是他們的蕃衍地,這便是當時的中央派了。《詩》、《書》、《禮》、《樂》當然是以齊、魯爲最盛,逐漸才傳播到各地去的;燕、齊海上又有許多陰陽方士,説些迂誕奇詭的話,這却不算一種什麽學術,但是流傳到後來便成了内學一派,這便是當時的東方派,當然是儒家《詩》、《書》占大宗了。司馬談分的六家,在這裏都大致説過了,却只有秦國自從由余、商君以來,都厭棄《詩》、《書》,商君勸孝公"焚《詩》、《書》而明法令",秦國也就没有學術了,所以荀卿便説"秦無儒",這是當時的情實,西方是毫無學派可講的。在百家爭鳴、攻擊不已的時候,學術界便發出需要統一的趨勢了,吕不韋趁着這機會集合許多賓客在那裏合作,著出了八覽、六論、十二紀來,這便是當

時的雜家,他是想集取百家之所長,不專主那一派的。到始皇統一了天下的時候,他把《詩》、《書》、百家語這兩大派一齊都立在學官,便禁止民間收藏這兩派的書,他最厭惡的是"人善其所私學,以非上之所建立",最厭惡的是"私學而相與非法教",他是要用政治的力量把百家私學統一起來,從此,百家私學便一落千丈。到漢武帝罷黜百家以後,諸子學説便從此衰歇,只有官學一派獨傳了,只有儒家和道家獨傳了。所謂三大派中,墨學便成了絶學,名家、法家也漸絶滅了。我們在這裏見得出一些原故來。我們已説明道家是側重神秘方面的,墨家是側重現實方面的,墨家和名家、法家都同様注重理智,孔子和老子却都是注重情意,墨家一派的失敗,可説是理智哲學的失敗,孔老兩家的獨傳,認他是情意哲學的獨傳便了。爲什麽六國百家爭鳴的學術,到漢朝便得了這樣的結果,這不能不説是從前理智的現實的一方面太盛的反響了。六國時那種馳突奮勵的樣子,一到漢朝便寢息沉默得十分,這便是受理智一面過甚的反響的證據了。我們討論周秦學派,自然應承認孔、老、墨的鼎足對峙,但這只不過是學術方面的情形罷了,社會方面和政治方面則全不是這樣的。《淮南子·要略》所提的那才是政治方面的,劉向《别録》所列的那才是社會方面的。他們兩家所提的是那些學術呢?從這樣看來,當時自然是側重現實的現象了,孔、老那些人只有發空論受排斥罷了,這便是淮南、劉向説諸子和莊、荀、司馬不同的原故。這偏重理智的反響,却不能使一般人轉入一個平穩的道路,却又偏在情意的一方、神秘的一方去了,只有少數的才走的是適中的道路。我們看漢一代,黄老的勢力比孔家的勢力大,便見得出這個形勢了,這是庸衆自然的現象。我們認爲,孔學所以能傳下來的原因,是因爲接近道家才附帶傳出來的,也没有什麽不可。魯在六國的時候是楚國的領地,若説是楚和魯兩國都是南方派,那麽法家、名家、墨家便要認爲同是北方派了。這裏便表明南北的學術根本不同,到漢的時候,只是南派學術戰勝北派罷了。不只是漢朝才是這樣,唐朝又何嘗不是這樣,還是南派的孔學和道家言戰勝北派的孔學。從漢到唐,思想界是誰家的學説把握霸權,與其説是孔學,毋寧説是道家還妥帖些。在漢便是黄老,在晉便是老、

莊,到了六朝又加入了佛學,這樣一來,便説中國從漢初到唐末都是神秘的哲學佔優勢,亦無不可。一方面既偏重失了平衡,便不得不要加以修正,不得不要轉換一個平穩的道路,才有伊洛一派的理學應時而興,孔家學術的真面目,在這時才算重新提出來,算是從周秦受了一次强烈的反動以後,到這時才走到一個平穩的道路,才走到一個適中的道路。

九 結　　語

經學到了近代,廖季平先生從禮制着手講今、古兩學,以後康、章兩先生只是把他的説法大大的申論一番,也可説兩派的旗幟愈見分明,但不能説是向前進展了。石城江慎中把齊學、魯學的問題,要拿來替代今、古的壁壘,從《穀梁》着手,著了部《春秋條指》,闡明《穀梁》的微言大義,若以後講《穀梁》的能有幾個名家,那這部《條指》就和莊方耕的《春秋正辭》有同一的地位了。接着劉申叔先生也提出齊、魯學的問題,認定古文都是魯學;陳漢章、章太炎也約略説了一些討論齊、魯學的話。其實,這個問題在《今古學攷》裏已屢次提出,廖先生便是據《穀梁》來講明今學,説魯是今學的正宗,已經説得很透了。許桂林説出什麽《左氏》祖晉,鍾文烝説出什麽《公羊》護齊,鄭東父説出什麽《公羊》明魯道、《穀梁》明王道、《左氏》明霸道,陳蘭甫又將孔子以王法治桓的道理闡發一番,這些都是要根據今、古學向前進展的説法。這是從劉、宋發揮今學以後應有的進展,一步緊接一步,這自然要算是更進一層了。我們今天不過是把這幾位先生分散的説法湊合攢籠來化合爲一罷了,這算不得什麽。前面有人講了許久的今、古學,後來又有許多人提出齊、魯學,這自然是令我們滿意的了,我們是要認爲進步的了,究竟近代經學是不是進步超過前代,我們對近代儒者是不是滿意的很,這却是個問題。我看清代的儒者,在漢學初起的時候,正當元明以來杜撰臆説充塞正路的時候,他們自然不容不發明舊詁、檢校故書的。但是,杜撰臆説的書已經辨證詳明了,他們却仍然在那裏支離破碎的

講，儘管在一字一物上也偶有所發明，却終身不曉得經是什麽一回事，我真是爲他們惋惜了。清代的經師，只知道如此用功的，大約佔四分之三以上，豈不是野言亂德嗎！張皋文說他們"以小辯相高，不務守大體，或求之章句文字之末，人人自以爲許、鄭"。這幾句話，真算是切中時弊。劉申叔先生說過："近代漢學，未必即以漢人治經之法，治漢儒所治之經。"我從他問學的時候，他還說過："經學要有家法，有條例，《詩》、《書》兩經，只有家法，没有條例，《易》、《春秋》兩經，又有家法，又有條例。"廖先生也說：兩部《經解》只算是《經籍纂詁》、《五禮通考》的子孫。不明家法，不明條例，那還算什麽經學！阮元稱贊張惠言講虞氏《易》是二千年來的絶學，這正是說他能够貫通家法、精曉條例。經學由散漫無紀的攷訂名物訓詁，進到劉逢禄、張惠言這一般人，能够專明一家，有的講虞氏《易》，有的講何氏《公羊》，有的講馬、鄭《尚書》，有的講賈、服《春秋》、《齊詩》翼氏、鄭、京氏《易》、毛氏《詩》、鄭氏《禮》、今文《尚書》，這真是進一步了。但是這一層只是講明訓註罷了。到了後來胡培翬疏《儀禮》，註有錯處，還是一一辯正。講何氏《公羊》，有人據《傳》來破《註》，能够專明一家，又不墨守，明《註》又能破《註》，這真是又進一步了。這一層算是明《傳》了。傳記既已經明瞭，那便自然要進一步去明經，這便是井研廖先生的獨到處。所以劉申叔稱他"魏晉以來無此識力"。廖先生是先講明各傳家法後，再通講各家、折衷三傳，只拿《春秋》作主來講。我們看前代也有許多只講《春秋》的，却何嘗明通三傳，也有明通一傳的，却不能據《經》正《傳》。廖先生折衷三傳來講《春秋》，這真是二千年來一大快事了，豈不是到這裏要算更進一步嗎！但是，經裏邊究竟說的是什麽？究竟爲的是什麽？只是區區明家法、通條例便算成功了嗎？這便不能不更進一步，由明經進而明道。清朝的經師名家，如像莊方耕、孔廣森等人，都極口稱道趙汸，趙汸從黄澤問學，黄澤告訴他一件事，他便積思三年才領悟；《穀梁》家如鍾文蒸，最稱道黄澤的書，說趙汸不免有失了黄澤的意思的地方；可見黄、趙是他們最佩服的人了。但是黄澤講經的方法，是自天地定位、人物未生以前，萬化之源，治而下之，人倫之端，禮樂之本，都是要講得透透澈澈的。我們想，若是只能講些

六經義例，只做些道問學的功夫，而把明庶物、察人倫、致廣大、盡精微等一段尊德性的事都放置一邊，這也還是未到頂上的一層。我們看《樂記》、《書傳》、《繫辭》、《中庸》裏邊，很有些又精又純的理論，這些都是六經的微言，都是因經以明道的，尤其是孟子發揮得透徹無遺。孟子是鄒魯的嫡派，他說的禮制都是和魯學相發明的，《孟子》和《穀梁傳》這兩部書，真要算是魯學的根本了。《孟子》這部書的精奥，一直到了宋代方發明出來，到了泰州一派才算闡發盡致，我們說要明道，也便是要在這一層上着手，所以我在《緒論》裏把這個道理簡單的說了一下，深惜明後便漸漸的晦而不明了。這派學問真才是鄒魯派學問的盡頭處。孟子以後還有兩個大儒，便是荀子、董子，荀子是三晉派的學問大家，董子又是齊派的大家，他們是齊、晉派裏面講孔學的特出者，但是於道之大源不免見得不很明白，便也是齊、晉兩派不及鄒魯嫡派的地方。漢人的今文學是齊派佔勢力，古文學是晉派佔勢力，孔學的真義自然是表現不出來的了。也和《左傳》、《公羊》雜取霸制，不及《穀梁》獨得王道的一樣，今文派是主《公羊》，古文派是主《左傳》，這那裏還見得出什麼王道來！我們從這裏便知道，經學這門學問，明註是一步，明傳是一步，明經是一步，明道是一步，若只在前三步裏邊才做得一步，不能做明道的學問，那還算不得一個造詣高深的學問家。

據一九二三年重慶自印本整理。

與陳斠玄(中凡)論内學書

斠玄先生左右：

近讀《國學叢刊》第四期内大著《泰誓年月考》一篇，欽佩無已。説古文學而上探西漢、晚周之墜緒者，先師左菴既歿，其傳在先生也。自宋于庭箸書判析今古，而陳碩甫疏《毛詩》以應之，尋西京以前之佚説，不瑣瑣於後漢，故胡氏疏《禮經》不取其義。左菴當今學方張之後，由《漢書》明《周官》，由《史記》明《尚書》、《左傳》，直尋師説於西京，撰《周官古注集疏》以正《孫氏正義》，殆亦猶陳之與胡乎。惜左菴之學，略啓其端，而業多未竟，自左菴歸道山，其道以微，今見大著，亦意在尋西京古文學，猶左菴之道也。忽聞足音於空谷，能無使人跫然而喜乎！《通訊》中與孫文益莽往復數書，疏證明確，然爭論《禮》之本末，兩賢之議，本無大差，不議亦可。獨方士化之説，弟竊有疑焉。近代今文家説經，皆好取義於緯，方士與今文并爲一談久矣。左菴箸論(《孔子不改制考》諸篇)，亦復如是。然弟於斯則不能無言，以學不可苟同，苟同則道不明，故不嫌於辯析。亦不可以苟異，苟異則失其實。魯恭云："學者傳先師之言，非從己出，要得其是而已。"就《郊祀志》言，充尚等爲神仙，而鄒衍爲陰陽，似不同，其後則頗難分辨。然竊窺斯篇之要，在明儒生與陰陽家，而不在明方士之與陰陽家也。嘗考秦漢間，有經師之傳統；有方士之傳統；以經生而習陰陽家言者有之；以陰陽家而習經生家言者亦有之；而經生之與方士，終不可混也。夏侯始昌之徒

傳災變之説，而各以授所賢弟子，此蓋内學之號所由起。夫既曰授所賢弟子，是經則徧受弟子而災變不以徧授。故仲舒箸論，而吕步舒不知其師書，以爲大愚。李尋獨好《洪範》、《五行》，同門之鄭寬中則或不傳《五行》也。翼奉好律歷陰陽，同門之匡衡、蕭望之則不必曉律歷陰陽也。此則章句與災變雖一師傳之，而道究未嘗混也。李守從劉歆學星歷讖記，不必傳經。杜子春、賈徽從劉歆受經，不必即學星歷。賈逵以左氏證“帝宣”，論者且謂其改竄傳文以合讖。鄭玄註經，亦稱秘説，不必因賈、鄭而即謂古文學爲方士化。今文家之反對災變者亦有之，韓嬰《外傳》“雩而雨者何也”，明斥陰陽家言。徵之《論衡》，其説即顯斥仲舒，《包元太平經》李尋附之，而劉向、平當不以爲可。歐陽尚書家之尹敏，又何嘗不譏短讖書。要之：今古兩家同有好内學者，不必内學即今文，今文即内學。孟喜得易家候陰陽災變書，而梁丘賀疏通證明之。京房以延壽《易》即孟氏，而翟牧、白生不肯，皆曰非也。近代善化皮先生、石城江先生、餘杭章先生皆不以梁丘施氏之學，並同孟京，蓋可信也。再：今文家好附内學者，莫盛於公羊家，然其説不必根於《公羊傳》。如王魯之説，與公羊幾不可二。然邵公據於經者，不過以諸侯不改元，《春秋》始隱公元年，即孔子王魯。然斯説也，《公羊傳》無之，證諸《白虎通》言“天子改元，即事天地，諸侯改元，即事社稷”，是禮許諸侯改元。《國語・晉語》皆紀晉之年，諸侯改元，於史有證，則邵公之義破矣，而於《公羊》無與也。非常異義可怪之論，皆在《繁露》而不在《公羊》，此亦災變與經學不相混之一證也。况董生、邵公同《公羊》之學也，一言赤統，一言黑統。是則言《春秋》則同爲《公羊》，而言内學則有别異。張蒼以漢當水德，即黑統之義也。劉歆、劉向以漢當火德，則赤統之義也。是言内學則同，而言《春秋》則左、公、穀異也。賈誼亦傳《左氏》，而説漢當土德，既異於張蒼，復别於劉向，此尤可見經學爲經學之傳統，而災變陰陽又自爲其傳統，初未嘗淆《公羊》，且不以其傳學者之故而遂入於災變陰陽，他經更可知也。若以經學與陰陽同此一師而咎之，則左氏傳於張蒼，而蒼實著《終始五德傳》者也。若以其與陰陽並進而咎之，則漢武議封禪，又何嘗不取《周官》哉？博士之官，自秦至漢文皆七十餘人，有《詩》

《書》博士，有百家語博士，有傳記博士，其别則多。伏生、申公、轅固，此《詩》《書》博士也。羊子、黄公、盧敖、公孫臣，此百家語博士也。趙岐言："《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》皆置博士。"劉歆言："雖諸子傳説，猶廣立學官，爲置博士。"賈誼以通諸子百家之書，文帝召以爲博士，明秦漢博士，自有百家語在其間。《本紀》言："非博士官所職。敢有藏《詩》《書》百家語者"，其意尤明。不必疑秦漢博士之言涉陰陽，而謂陰陽之説爲《詩》《書》博士之説也。弟疑董仲舒、夏侯始昌之於陰陽，正亦猶賈生、晁錯之兼明申、商，主父偃之兼明縱横家言耳。井研廖氏今文而喜陰陽家言者也，《經話續篇》中，亦嘗論及災變讖緯與經術離合之關係，管窺略如此。要之：近代今學好言内學，是其一短。漢代師儒亦往往如是。今學與内學終爲兩家，在今世言今學，正當屏除陰陽，而一斷於禮，爲得其實。仲舒、始昌之學不可從，不可回護，回護則亂道。摘邵公之瑕義，則《公羊》庶乎其可明也。蓋邵公所述者，往往在赤伏符等，爲圖讖之學，而非西京律歷陰陽之學，陰陽之學原於晚周，而圖讖之學起於中興之前終章之徒。張衡言："夏侯勝、眭孟之徒以道術立名，其所著述無讖一言，劉向父子領校秘書，亦無讖録。成哀之後，乃始聞之。律歷卦候九宫風角數有徵效，世莫肯學，而競稱不占之書。"其判析圖讖與災變甚明。邵公承東平王蒼之後，乃閒以讖淆之《解詁》中，則其罪又在仲舒上也。西漢之學涉陰陽，而東漢之學涉圖讖，譬諸草木，區以别矣。愚者一得，先生以爲何如？然也，近代經學中之糾紛，或可釋其一。非然者，尚望不以爲鹵莽，裁一尺之牘，進而教之。學問之道無好惡，所謂求其是而已見獵心喜，聊復陳之，順候鐸安，不傷。

蒙文通敬上。三月十日。

與胡樸安論三體石經書

樸安先生左右：

舊讀大著《諸子學略》，私欽其鉤索各家義指而能策其要，校列各家同異而能攄其真，淵然雅然，在時賢述作中允爲第一佳構，傾服無已。自分庸虛，深以無由請益爲憾，然終冀有獲承牖導之機，今儻其時耶！三字石經之爭久矣，前聞王靜庵、羅叔言於此皆有考論，惜都未睹其文。近於《華國》復見餘杭章氏料訂之詞，而先生意旨則僅於《國學周刊》二十九期與于氏一書、三十三期一跋，觀其梗概。不慧於此問題，誠無所發明，而竊有奉其謏聞從諸賢後之興。適在金陵，得三字石經六紙，因作六文題之。意謂石經古文，非邯鄲淳書，乃嵇康書也。《世說新語·注》引嵇紹序曰："先君在太學，寫石經古文。"《晉書·趙至傳》亦有："至年十四，遊太學，遇嵇康，學寫石經。"正始立石，叔夜殆與於從事也。又謂三字石經，六籍具備，唐張參作《五經文字》，謂漢石經者即三體石經，於序足見之，而書中引石經《春秋》、石經《尚書》、石經《毛詩》，則三字石經顯不限於《尚書》、《春秋》二種。郭、夏兩家所集六籍文字皆有石經，或皆六代逮唐諸儒從石經分寫而出。《隋書·經籍志》：石經《尚書》九卷，石經《尚書》三卷，石經《春秋》三卷，《尚書》重出者，蓋《毛詩》之誤耶！更因此石之出，而各行字數可知，乃取蘇望所刻八百餘字，察經文，審碑勢，排句比字而爲之圖，則故碑斷爛之髣髴又略可睹，因客中無所

得書，即《隸續》亦末由見，不能十分精密，考訂遂惛然中輟也。然於石經《尚書》不能無疑者，敢以質諸高明而願見教焉，則博士與石經之關係也。魏博士不可考，惟《晉書・職官志》云："晉初承魏制，置博士十九人，及江左初，減爲九人。"蓋九人即十九人中之舊在官者。《荀崧傳》言："江左中興，簡省博士，九人中有《尚書》鄭氏，《古文尚書》孔氏。"九人中有孔氏《尚書》，即十九人中亦有孔氏《古文尚書》可知。況崧奏復云：故事太學有石經古文，先儒訓典賈、馬、鄭、杜、孔、服、王、何、顏、尹之徒，章句傳注衆家之學，置博士十九人，是亦足徵魏晉十九博士有孔氏《尚書》。設使當時學官所立，徒有壁中古文，而無安國之傳，則鄭氏之外，何必更立孔氏一家，則《古文尚書》孔氏，其爲僞孔無疑。從丁儉卿説，《孔傳》之作爲王子雍，則魏晉學官亦得有《孔傳》，且《肅傳》、王朗《易傳》，並肅注各經，一時皆在校官。《劉子珪傳・論》言："子雍爰興《聖證》、據用《家語》，以外戚之尊，多行晉代。"《孝經疏》蓋引司馬宣王奏《孝經》諸疏注以肅馬長。是肅學以姻婭之故已尊於魏，則出於子雍之《尚書・孔傳》宜得立於學官，而古文勒石非魯壁之真審矣。使正始石經爲《九共》、《汩作》等之五十七篇，則舊書煌煌共見，彼僞作《孔傳》者將何所售其欺？逮梅賾奏上，斯時石經存者當衆，豈難校之非是。故謂正始石經，亦如馬、鄭注《書》止於二十九篇猶可，若以爲所刻爲《九共》、《汩作》等五十七篇，則難釋然也。《論語》僞《孔訓》，與《書傳》一家之學也，何晏《集解》已引《孔訓》，則《僞孔》之學已顯於魏，尤可證信，夫何疑於《尚書》！司馬昭於《家語》惟謂其康成之所見而已。蓋鄭學之徒，於《聖證論》孫炎則駁而釋之，張融則按經論詰，於《家語》、《孔傳》，固未嘗一辨真僞，則《僞孔》之學，得刊於石經、立於博士，無不可也。博士、石經同據《僞孔》，則古文亦未必真壁中文字，魏初邯鄲所傳爲真古文字否？不可知。而正始石經依蝌蚪之文，遂效其形。故今碑文體勢，大異姬周吉金，窮其形聲，復多難曉，則石經果祇足以增《汗簡》之價值，不敢謂於文字有所發明也。《尚書》文字如是，《春秋》、《毛詩》之文字亦如是，六經之刻，非魯壁故物，疑可定也。愚見如此，而未敢信，此一大

事，非膚陋如不慧者所能審斷，仰先生學精術博，乞一衡之，幸甚。又太炎云：朱氏劚藥得石一，斷爲二。又云：他碎石亦散於公私。與易寅村又云：在厠牖中得一石，又於某寺某觀復得二石。當時共得幾石，文都若干，殊令人迷眩，及今不論，將以示後，斯亦大雅所當詳也。

原載《國學彙編》第二集，上海：國學研究社，一九二四年九月出版。

議 蜀 學

清代經術之明，稱軼前世，乾、嘉之間，家研許、鄭氏書，博名物，窮訓詁，造述之宏，不可偏計而周數也。迄乎近世，特識之士，始喟然慨清儒之無成，獨贊古音之學，實能於散漫繁惑之中明其統理，斯爲足尚，則清學之窮矣。夫清儒序論，每喜以小辨相高，不務守大體，碎辭害義，野言亂德，究歷數，窮地望，卑卑於章句文字之末，於一經之大綱宏旨或昧焉。雖矜言師法，又未能明於條貫，曉其義例，求其能若惠氏、張氏之於《易》，孔氏、莊氏之於《春秋》，金氏、凌氏之於《禮》者，殆不可數數覯，則清學之敝，爲不可諱也。道窮則變，逮其晚季，而浮麗之論張，儒者侈談百家之言，於孔氏之術稍疏，經術至是雖欲不改弦而更張之，誠不可得。井研廖先生崛起斯時，乃一屏碎末支離之學不屑究，發憤於《春秋》，遂得悟於禮制，《今古學攷》成，而昔人説經異同之故紛紜而不決者，至是平分江河，若示諸掌，漢師家法，秩然不紊。蓋其識卓，其斷審，視劉、宋以降游談而不知其要者，固倜乎其有辨也。故其書初出，論者比之亭林顧氏之於古音，潛邱閻氏之於《古文尚書》，爲三大發明。於是廖氏之學，自爲一宗，立異前哲，岸然以獨樹而自雄也。蓋三百年間之經術，其本在小學，其要在聲韻，其詳在名物，其道最適於《詩》、《書》，其源則導自顧氏者也。廖氏之學，其要在《禮經》，其精在《春秋》，不循昔賢之舊軌，其於顧氏，固各張其幟以相抗者也。世之儒者矜言許、鄭氏學，然徒守《説文》、《禮註》耳。廖氏本《五經異

義》以考兩漢師説，剖析今、古家法，皎如列星，此獨非許、鄭之學乎？今、古之學既明，則孫、曹、胡、黄之禮書爲可廢，此左菴先生《周官古註集疏》之所由作也。然不有乾嘉諸儒之披荆榛、尋舊詁以導乎先路，則雖有廖氏無所致其功。惟廖氏之學既明，則後之學者可以出幽谷、遷喬木，於擇術誠不可不審也。尋廖氏之學，則能周知後鄭之殊乎賈、馬，而賈、馬之别乎劉歆，劉歆之别乎董、伏、二戴，漢儒説經分合同異之故，可得而言，左菴先生其最也，斯豈乾嘉老碩所及知乎？左菴四世傳《左氏》之學，及既入蜀，鼂夕共廖氏討校，專究心於《白虎通義》、《五經異義》之書，北遊燕、晉，晚成《周官古注集疏》、《禮經舊説攷略》，曰："二書之成，古學庶有根柢，不可以動摇也。"左菴之於廖氏，儻所謂盡棄其學而學焉者耶！其尊推廖氏也，曰："貫徹漢師經例，自魏、晉以來，未之有也。"則海内最能知廖氏學者，宜莫過於左菴。今世紛紛言今、古學，而左菴禮疏全帙未顯，則古學可得而言乎？廖氏欲作《王制義證》，康更生欲作《孔子會典》，又皆不成，則今學可得而言乎？昧者不察，乃拘牽於文字異同之故以立論，斯亦遊談夢囈已爾，豈足道哉？廖氏成《今古學攷》，遂欲集多士之力，述十八經註疏，以成蜀學。夫伊洛當道喪學絶之後，獨能明洙泗之道，紹孟學之統，以召天下，蜀人尚持其文章雜漫之學，以與朔、洛並驅。自顧氏以迄於今，其道已敝，吴、越巨儒，復已悔其大失，則蜀中之士，獨不思闡其鄉老之術，以濟道術之窮乎？是則承學之士，所宜熟思而慎擇者也。然吾之所以欽夫廖氏，匪曰《禮經》焉耳，而尤樂聞其論《春秋》。三傳異同，爲學者所難明，由來舊矣，廖氏匡何、范、杜、服之註以闡傳義，復推《公》、《穀》之文，孰爲先師之故義，孰爲後師之演説，本之於經以折中三傳之違異。蓋自五家並馳以來，言《春秋》固未有盛於此日者也。漢儒窘於師法，是謂知傳而不知經，宋儒於傳猶有所未喻，則經於何有？清儒之高者，或能發明漢師之説，是謂知註，下者視六藝猶《説文》、《漢書》已爾，何足道哉？惟先生本註以通傳，則執傳以匡註，由傳以明經，則依經以訣傳。左菴稱廖氏長於《春秋》，善説禮制，吾謂廖氏之説禮，誠魏晉以來未之有也，至其考論《春秋》，則秦漢而下，無其偶也。七十子喪而大道乖，《穀梁》屬傳當尸子、孝公之世，蓋

自子夏之殁，徒人各安其意，以離其真，而《春秋》晦。先生起數千載之下，獨探其微緒、申其本義，不眩惑於三家之成言，謂廖氏之言《春秋》，僅次游、夏而已可也，則亦司馬、北宫之儔乎！六國而後，未易比擬。嗚呼！亦已偉矣。近者先生方講論《詩》、《易》於錦城，闡其六變之説，蓋其道益以幼眇難知，而愚方滯渝中，未得聞其旨要，不敢論，以俟面聆天人六譯之緒者，贊而辨之。

原載《甲寅周刊》第一卷第二十一期

（一九二五年十二月，北平），

後附《經學抉原》，兹據整理。

與章行嚴(士釗)論疏經纂史書

在昔漢唐開國，規模宏遠，方百度之更新，乃汲汲然求遺書，徵耆老，考正經義，論纂史籍，誠以喪亂之餘，簡編墜失，耆德凋謝，非殷勤搜討，將道散學絶，文獻無徵，非得已也，則有孔穎達、賈公彦、姚思廉、李百藥之倫，領袖群儒，被命刪述，網羅舊聞，考論故實，千載之下，欲尋漢晉師儒之緒論，六代治亂之所由者，靡不取資於是，其成功巨而嘉惠遠，所係誠重也。有清之主中夏，歷年三百，其間老師碩儒所精心研索者，悉在六經傳記，由唐宋而反之漢魏，而反之周秦，孔廣森、張惠言之流專門名家者，奚止數十；自虞翻、何休、賈、服、馬、鄭之學，下及六書毖緯，皆有專家爲之董理，暢家法，明條例，鉤深抉徵，實能闡二千年來不傳之墜緒；次焉者亦能疏證名物，發正訓故，造述宏富，汗牛車，充棟宇，曾不足以喻其盛。然方其盛時，阮伯元已深以經説墜失爲憂，此則《學海堂經解》之所由刻也。及二劉、梅、陳之在金陵，乃議分經作疏，以萃集衆家，網羅放逸，由是以“正義”之學鳴者，自惠定宇以迄孫仲容，不下二十餘家；鴻篇巨帙，搜羅富有，《儀禮》、《周禮》、《論語》、《公羊》諸新疏，且欲駕唐疏而上，則可以爲難也。惟作者宗旨各殊？義例不一，彈正刪并，胥待校理。昔熊、皇、炫、焯之流，江南海北，造爲義疏者，奚止百家，孔、賈據以撰述，至宋而邢邴、孫奭被命校正，亦何莫非六朝舊文。今誠修唐宋故事，裁正新書，匡其違失，補所未備，以孔、張諸賢之精，劉、陳

諸賢之博，櫽括大義，删并繁文，協六經之異説，整百家之不齊，以恢弘道術，扶掖微學。至清代史録，其於文獻所係實深，亦宜慎重成書，垂之永久，此皆百世不朽之業也。惟先生亮節雅才，宏通博物，久爲士林宗仰，今既在位，自當高瞻遠覽，謀所建樹，先發使尋訪州郡，搜求巖野，博采圖典，鳩聚散亡；然後禮致鴻儒，徵其弟子，重修經疏，撰成清史，則貞觀、皇祐豈得專美於前。方今内亂頻仍，烽燧不熄，恐及今不圖，淹遲歲時，師儒凋謝，簡篇墜絶，雖欲爲之而不能，事非深可惜哉！往者張之洞嘗欲檢定群經正義，刊爲一帙，誠亦此意，蓋不得已而思其次也。誠能分庚欵之一滴，徵集圖史，舉此盛業，俾舊聞得有要束，新義自當勃然生之，揆之前代學術之跡，靡不皆然。今之倡言整理國故者，往往昧此而妄立科條，任意比附，此誠不知其本者也。苟於開館徵賢，今勢有所不能，而搜採遺書，則未可再緩，先生惇悦藝文，重惜道術，將不非棄芻言也。儻能進法石渠、白虎之盛，講論異同，宗於一是，則事優大，非敢望於今之儒者；惟就國立大學，别開經科，教授高材，俟之翌日，或庶幾耳。先生幸深察而熟衡之，延此絶學，其於吾國文獻所係寧淺末哉！通之企仰先生，自昔已久，往者得王恩洋書，言先生在海上見拙著《經學導言》，囑以再易稿時送呈尊處刊布，益知前輩奬掖後進之殷，深爲感佩，顧通之疏陋，何以堪兹。竟無師亦嘗以易稿爲言，良以《導言》義據猶昔，惟徒易其文詞，則何足以言造述。當再博考精研，别爲《齊魯學考》，俾理證通洽，條例明皙，以踵《今古學考》之後，庶於道術斯有毫末之益。然其事優大，匪旦夕可期，篋中纂録，惟《五經通義疏證》一篇，略有端緒。蓋劉向爲魯學大師，《通義》乃據石渠議奏而作，隻辭碎義，頗有足以決嫌疑、辨猶豫者，雖鉤沉索隱於散絶之餘，而義實駕乎白虎議奏之上，昔儒以殘文忽之，未爲理董、馬、黄輯本，缺略猶多，今爲補其缺遺，略加疏釋，惟未爲定稿，不敢繕呈。往歲有與陳斠玄論内學一書，即擬補入《導言》爲第四篇者。《議蜀學》一篇，則擬質之同志者。蓋昔儒多宗古文，其究心今文者，往往徒騁浮辭、不精禮學，或至比附讖緯，爲世詬病，不祛此惑，學何由明，此則通之所爲發憤忼慨者也。寫陳左右，陳義膚率，

惟先生矜其窒暗而辱教之,幸甚!

四川鹽亭縣
蒙文通
七月十日

蒙君巴蜀奇士,早惠鴻篇,先阻郵路,繼淹積稿,直至今日,始得昭宣,媿荷媿荷。疏經纂史,鄙志所存,開館徵書,亦非不辨,然時局如斯,所謂高談無所與陳,發義無所與展,吾則奈之何哉! 孤桐

載《甲寅周刊》第一卷第二十一期
(一九二五年十二月,北平)

經學抉原

序

自井研廖先生據禮數以判今、古學之異同，而二學如冰炭之不可同器乃大顯白。謂二學之殊爲孔子初年、晚年立説之不同者，此廖師説之最早者也。以爲先秦師法與劉歆僞作之異者，廖師説之又一變也。以《大戴》、《管子》之故，而斷爲孔子小統與大統之異者，廖師説之三變也。儀徵劉先生著論，以爲東西二周，疆理則殊；雒邑、鎬京，禮文復判，此劉師釋今、古學之微意，而未大暢其説者也。四説雖立意不同，而判今、古爲不可相通之二學則一也。文通於壬子、癸丑間，學經於國學院，時廖、劉兩師及名山吴師并在講席，或崇今，或尊古，或會而通之。持各有故，言各成理。朝夕所聞，無非矛盾。驚駭無已，幾歷歲年，口誦心維而莫敢發一問。雖無日不疑，而疑終莫解。然依禮數以判家法，此兩師之所同；吴師亦曰："五經皆以禮爲斷"，是固師門之緒論謹守而勿敢失者也。廖師曰："齊、魯爲今學，燕、趙爲古學。魯爲今學正宗，齊學則消息於今古之間。壁中書魯學也，魯學今文也。"劉師則曰："壁中書魯學也，魯學古文也，而齊學爲今文。"兩先生言齊、魯學雖不同，其捨今、古而進談齊、魯又一也。廖師又

曰:“今學統乎王,古學帥乎霸。”此皆足導余以先路而啓其造說之端。壬戌秋初適渝,身陷匪窟,稽滯峽中,凡所聞見,心驚魄悸,寢不寐食不飽者殆月有餘。憂患之際,思若純一。繹導舊義,時有所開。推本禮數,佐以史文,乃確信今文爲齊、魯之學,而古文乃梁、趙之學也。古文固與今文不同,齊學亦與魯學差異。魯學爲孔、孟之正宗,而齊、晉則已離失道本。齊學尚與鄒、魯爲近,而三晉史說動與經違,然後知梁、趙古文,固非孔學,鄒、魯所述,斯爲嫡傳。及脱險抵渝,走筆追述所得,盡三日之力乃已。爰益以舊稿,著論九章,以贊師門之旨。稿既脱,乃南走吳越,博求幽異,期觀同光以來經學之流變。而戎馬生郊,故老潛遯,群凶塞路,講貫奚由。遂從宜黃歐陽大師問成唯識義以歸。丁卯春初,山居多暇,乃作《古史甄微》。戊辰夏末,又草《天問本事》。則又知晚周之學有北方三晉之學焉,有南方吳楚之學焉,有東方齊魯之學焉。乃損補舊稿以爲十篇,舊作《議蜀學》一篇并附於末。於是文通適來講斯院,濫竽經席。遂以此十篇之說用代講疏。回憶昔時三先生講德於茲,論業衎衎,雜以諧笑,同門數十人摳衣頌説其間,進有所聞,退有所論,樂何如也,其情蓋猶歷歷如目前事,而吳、劉兩師已歸道山,廖師亦老病難持論,友朋星散,講習無從。顧視庭柯,婆娑猶昔,而勝會不常,能不使人愴然以悲、惕然以懼。作而歎曰:師門之旨將息於斯乎?抑光大亦於斯乎?以文通膚學,固未足以堪是,況又將有金陵之行,而義不可留也。則文通於師門之說,有同焉,有異焉,其是耶?抑非耶?斯不可以不論。蓋廖師之講貫禮學,猶顧亭林之闡明古音,皆所謂開風氣之先者。顧氏分古音爲十部,歷江、戴、王、段,遞有所開,以迄於今,密以加密,而聲均之道乃大備。廖師劈析今古,劉師從而疏通證明之,流乃益廣。文通幼聆師門之教,上溯博士今文之義,開以爲齊學、魯學,下推梁、趙古文之義,開以爲南學、北學。推本鄒、魯,考之燕、齊,校之晉,究之楚,豈敢妄謂於學有所發。使說而是,斯固師門之旨也,說之非,則文通之罪也。是篇之作,寧有裨於高深,惟循是愈析愈精、密以加密,猶古音之學自顧氏十部之分漸進而至於分二十八部,以自附於段、王之徒,是所期於同志好學之士,蓋非文通力之所能逮焉。苟徒執齊、魯、晉、楚以

言學，蓋猶粗疏滅裂之尤，固未足以當識者之一哂也。　　戊辰仲冬蒙文通叙於成都國學院。

舊史第一

《莊子·天下篇》稱："其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之；其在《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生，多能明之；其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。"是周季之學，類別有三：舊史爲一系，魯人六藝爲一系，諸子百家爲一系。外史掌三皇、五帝之書，夏有《連山》、殷有《歸藏》，孔子語宰予曰："五帝用記，三王用度。"此皆古代史籍之可考見者也。《吕氏春秋》説："太史令終古出其圖法乃奔如商，殷内史向贄載其圖法出亡之周。"是三代迭興，圖史不墜。史公謂："諸侯相兼，史記放絶，秦燒《詩》、《書》，諸侯史記尤甚。"則列國又各有舊法世傳之史，至秦而夷滅盡矣。孔子制作《春秋》，既求觀於《周史記》，又求百二十國寶書，此尤列國之史，燦然具在之證。荀卿亦謂"三代雖亡，治法猶存"。故孔子曰："吾猶及史之闕文也。"三古列國之書既存於世，則孔子之删定六經，實據舊史以爲本，孰謂凡稱先王之法言陳迹者，並諸子孔氏託古之爲乎？

《管子·山權數篇》桓公曰："何謂五官技？"管子曰："《詩》者所以記物也，時者所以記歲也，《春秋》者所以記成敗也，行者道民之利害也，《易》者所以守吉凶成敗，卜者卜吉凶利害也，六家者即見其時，使豫先早閑之日受之。"此齊人之史也。《楚語》申叔時言教太子，以《春秋》、《世》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《令》、《語》、《故志》、《訓典》並舉；而左史倚相能讀《三墳》、《五典》、《八索》、《九丘》；齊惠文太子鎮雍州，於楚王冢得《考工記》。此楚人之史也。晉太康中，汲郡人不準於魏安釐冢得書，有《周易》上下經、《易繇陰陽卦》、《紀年》、《國語》、《周食田法》、《周書》、《瑣語》、《繳書》、《生封》、《大曆》、《圖詩》、《雜書》，又有公孫段與邵陟論《易》及《師春》一篇。此三晉魏人之史也。韓宣子適魯，見《易象》與《春秋》，曰"周禮盡在

魯也”。司鐸火,火踰公宫,桓僖災,南宫敬叔至,命周人出《御書》俟於宫;子服景伯至,命宰人出《禮書》以待命。曰《易象》,曰《春秋》,曰《御書》,曰《禮書》,此魯人之史也。《禮運》孔子曰:“我欲觀夏道,是故之杞而不足徵也,吾得夏時焉。我欲觀殷道。是故之宋而不足徵也,吾得《乾坤》焉。”此杞、宋之史也。諸侯史記,國各不同,三代圖法,散存其間,則周世之實有前代文物,固足驗也。孟子稱:“世衰道微,邪説暴行有作,孔子懼,作《春秋》。”此謂衰周之異端百家學也。又稱“堯、舜既没,聖人之道衰,暴君代作,邪説暴行又作,紂之身天下大亂。”此謂夏、商之異端百家也。又足見處士横議之言,三代皆有,其書後世猶或可尋,又不獨大史圖法之僅存也。

孔子删《詩》,《關雎》爲《風》始,《鹿鳴》爲《小雅》始,《文王》爲《大雅》始,《清廟》爲《頌》始。而在《樂記》,則曰《商》,曰《齊》,曰《頌》,曰《小雅》,曰《大雅》,曰《風》。《投壺》:“凡《雅》二十六篇”,此與《小雅》之材七十有四、《大雅》之材三十有一不同。其八篇可歌,歌《鹿鳴》、《狸首》、《鵲巢》、《采蘩》、《采蘋》、《伐檀》、《白駒》、《騶虞》,在孔氏爲《風》者,此又入於《雅》。《史辟》、《史義》、《史見》、《史童》、《史謗》、《史賓》、《拾聲》、《叡挾》八篇,則更孔氏之所無也。而有《商》、《齊》七篇,獨與《樂記》之説合,則《樂記》、《投壺》兩篇之説,可錯而求也。《周官》六義:曰風、曰賦、曰比、曰興、曰雅、曰頌,既異孔經,復殊《樂記》。自《關雎》、《葛覃》、《卷耳》、《樛木》以下,皆入於興,皆不可通於孔氏之學。獨季札來觀周樂,自二《南》迄於三《頌》,與孔氏扶同。墨子魯人也,《公孟篇》曰:“歌詩三百,絃詩三百,誦詩三百,舞詩三百。”其三百之説,下合毛公,亦同孔氏。蓋三百爲樂章,孔子删詩,各譜各存一篇耳。既季札、墨翟所見與孔氏同,則孔子之《詩》,據魯爲本;而《投壺》、《周官》所談,儻皆異國之詩耶! 孔子之《書》,《典》、《謨》、《訓》、《誥》并在其間,而楚則《故志》、《訓典》,悉出《書》外,若汲冢出《書》七十一篇,又全與孔書不相涉,則列國圖史科類不一,多寡縣殊,而《詩》《書》一經之中,復區分各異。孟子曰:“晉之《乘》,楚之《檮杌》,魯之《春秋》,一也。”是晉、楚固有《春秋》,其名曰《乘》、曰《檮杌》而不曰《春秋》。《晉語》謂羊舌肹“習於《春秋》”,《楚語》申叔時謂“教以《春秋》”,皆

非晉、楚之本名，而左氏以魯書之名名之也。

《論衡》言："孝宣時，河内發老屋壁得書，然後《易》、《書》、《禮》，各增一篇。"《隋書・經籍志》言："《易》得《説卦》三編。"汲冢得書，亦有似《説卦》而異者。是《説卦》者三晉之學也。《泰誓》三篇，馬融、趙岐并以爲非古《泰誓》，亦以其河内三晉之書，非孟子、墨翟所見之《泰誓》也。鄭玄云："伏羲作十言之教。曰乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兑、消、息。"虞翻言《易》，主於消息者也。然而焦延壽獨得隱士之説以傳京房，而談世應、飛伏。漢人之言爻辰、升降、納甲者，儻皆異代異國之《易》乎？《連山》、《歸藏》，正又異代《易》之最顯者。他若《左氏傳》所載《繇辭》并策書之文，此尤異國《春秋》與《易》佚文之可僅見者。墨子稱周之《春秋》、齊之《春秋》、燕之《春秋》、宋之《春秋》，又曰"吾見百國《春秋》"。此并諸侯史記，與孔氏據魯之作殊科者也。《淮南子・主術訓》："孔、墨皆修先聖之術，通六藝之文。"蓋魯人之經，止於六藝，故孔、墨所述皆然。而《左氏》哀三年傳復有《御書》、《禮書》者，《莊子》言："孔子西藏書於周室，而老聃不許，於是繙十二經以説。"觀周書而不得，則繙十二經者魯書也。本師廖先生説："十二經，大六藝、小六藝也。"此《御書》、《禮書》，謂十二經之小六藝耳。孔子繙十二經以説者，據魯人之舊也。墨翟通六藝之文，孔子弟子通六藝者七十有二人，亦魯國之舊也。

三古列國之史，國各不同。韓宣子適魯見《易象》與《春秋》，曰"周禮盡在魯也"，則以魯前聖之國，開化獨先，禮文備物也。《禮運》：子曰"吾觀周道，幽、厲傷之，舍魯何適。"則所謂周道，固不在周而在魯。"夏禮吾能言之，杞不足徵也，殷禮吾能言之，宋不足徵也，文獻不足故也。"則夏、殷之禮，不在杞、宋而在孔子。孔子據魯史定六經，然三年之喪，魯先君莫之行，宰予亦以爲久。冕而親迎，魯哀公謂其已重，子貢亦以爲疑。自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所，則樂不復魯之舊也。無恤之喪，孺悲學《士喪禮》於孔子，《士喪禮》於是乎書，則禮亦非復魯之舊也。於《坊記》見《魯春秋》，於《公羊》見不修《春秋》，筆則筆，削則削，游夏不能贊一辭，則《春秋》之辭微而指博者，亦非魯之舊也。《序卦》、《繫》、《象》，則《易》亦

非魯之舊也。未定之六籍，亦猶齊、楚舊法世傳之史耳，巫史優爲之；删定之書，則大義微言，燦然明備，唯七十子之徒、鄒魯之士、搢紳先生能言之。子曰："齊一變至於魯，魯一變至於道。"孔子固據魯以述文，亦變魯以協道，此孟子之所以贊孔子爲賢於堯、舜，生民以來未有者也。史遷書嘗稱："十歲則誦古文"，"不離古文者近是"，"至秦撥去古文"，凡遷、固書言古文，皆謂舊書之意耳。若史遷又稱孔氏古文者，正以示别於舊法世傳之史、九流百氏之説，而表見其爲孔氏一家之學也。

焚書第二

始皇以三十四年燔書，三十五年以盧生故大怒曰："吾前收天下書不中用者盡去之，悉召文學方術士甚衆，欲以興太平。"乃自除犯禁者四百六十人皆阬之。扶蘇諫曰："諸生皆誦法孔子。"扶蘇之所謂誦法孔子之徒即始皇之所阬，亦即前日之所召。焚孔子之書而阬孔子之徒，是必不然。則焚其不中用者，必非謂魯之六經；自除犯禁者阬之，不犯禁者則自未阬也。蓋李斯言："古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作語，皆道古以害今，飾虚言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝並有天下，别墨白而定一尊，私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之，禁之便。"明李斯以博士爲官學，不立者爲私學，是秦燔書爲私學之書，阬儒乃犯禁之儒。

《樂書》：李斯進諫二世曰："放棄《詩》、《書》，極意聲色，祖伊所以懼也。"安有首議焚書而反以放棄《詩》、《書》爲懼者！《論衡・正説篇》："乃令史官盡燒五經，敢有藏《詩》、《書》、百家語者刑，唯博士官乃得有之。"則《始皇本紀》云："非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守尉雜燒之。"亦謂博士所職不焚，而禁天下使不得有。《李斯傳》所謂"始皇可其議，收去《詩》、《書》百家之語，以愚黔首"是也。故《論衡・書解篇》稱："秦雖無道，不燔諸子，諸子尺書文篇具在可觀。"《孟子章句・題辭》稱："亡秦焚滅經術，其書號爲諸子，故篇籍得不泯絶。"《家語・後序》（書爲

王肅所作，其說亦有所本）亦云："李斯焚書，而《孔子家語》與諸子同列，故不見滅。"是皆諸子不焚之證。《詩》、《書》、百家語同爲秦人所禁，諸子不因焚書而亡，則六經不亡，固足驗也。

《百官公卿表》云："博士，秦官，掌通古今，員多至數十人。武帝建元五年，初置五經博士。"《史記·循吏傳》云："公儀休以博士高第爲魯相。"《孟子》：魯繆公時公儀子爲政，《章句》云："公儀休。"則春秋之末，魯繆之際，已有博士，非始秦也。《賈山傳》："山祖父祛，故魏王時博士弟子。"是至於六國，不廢其守，博士之職猶存，則秦前文獻不墜可徵也。（衛平爲宋元王博士，出褚補《龜策列傳》）而焚書之翌年，盧生猶稱："博士七十人備員弗用。"越翌年，又使博士爲《僊真人詩》。陳涉之起，博士進説者三十餘人，叔孫通以文學徵待詔博士，即始皇所詔文學方術之士，亦扶蘇所謂誦法孔子之徒也，於時亦廁身其間。自焚書至陳涉之起，博士之官自未廢，則文獻自未亡。伏生故爲秦博士，陳涉之王也，孔甲爲涉博士（《儒林傳》）。《叔孫通傳》："通爲高帝博士。"《孔子世家》："孔襄爲孝惠博士"，申公、韓嬰、賈生爲孝文博士，轅固、董仲舒、胡毋生爲孝景博士，自秦亡迄孝武表章六經，博士之傳不絶，則博士之經不殘又可知也。

孟喜以改師法不爲博士，則學官所立，俱有受授可證也。故范升《疏》云："五經之本，自孔子始"。而譏"費、左二學，無有本師，師徒相傳，又無其人"。陳元《疏》云："今論者固執虛言傳受之辭（言今學），以非親見實事之道（言《左氏》）。"明博士之業，皆祖孔子，今、古之家，備知統緒。《弟子列傳》惟序商瞿六世至田何，致他經無從知耳。烏有師相傳之業，而爲殘燼之餘乎？至《孔子系家》言："故所居堂，弟子内，後世因廟，藏孔子衣冠琴書車，至於漢二百餘年不絶。"則漢世尚存孔子書也。《六國表》："《詩》、《書》所以復見者，多藏人家。"班固言："河間獻王所得，皆古文先秦舊書。"《史記》言："孟子退而與萬章之徒，著《孟子》七篇。"今其書俱存。老子《道德經》五千言，《九歌》、《九章》、《山海經》之屬，其傳之者或未多於六經，而皆完整無闕，乃六經則缺，《樂》猶全燼，理無是也。考秦自先世以來，由余以"《詩》、《書》、《禮》、《樂》爲中國所以亂"（《秦本紀》），《商君》以"《詩》、

《書》、《禮》、《樂》爲六蝨"(《靳令篇》),《韓非子》云:"商君教孝公,燔《詩》、《書》而明法令。"秦之賤《詩》、《書》不自祖龍始也。然趙良明《相鼠》之詩(《商君傳》),蔡澤舉亢龍之義(本傳),六學又非秦人所厲禁也。燔書之後,始皇改五行之舞(本周舞,《禮樂志》),群臣正七廟之制(《始皇本紀》),博士申無將之訓(《叔孫通傳》),焚書全卜筮之篇,蒙恬説《金縢》之傳,蒙毅陳《黄鳥》之説,高帝之興,酈生、隨何號爲儒者,叔孫通起朝儀,陸賈説《詩》、《書》,孔子之術,誠不因坑焚而隱晦,亦不待除挾書之律而顯明。

《藝文志》:劉向以中古文校歐陽、大、小夏侯三家經文,以中古文《易經》校施、孟、梁丘經。明古文即經也。司馬遷書稱"十歲則誦古文","不離古文者近是"(《五帝本紀》),"《詩》、《書》古文"(《封禪書》),"《春秋》古文"(《吳系家》),"孔氏古文"(《弟子列傳》),《劉向傳》:"上方精於《詩》、《書》,觀古文",班固序《離騷》:"昔在孝武,博覽古文",皆六經爲古文之説也。許叔重言:"孔子書六經,左邱明述《春秋傳》,皆以古文。"故稱孔氏古文也。

《七略》言:"外則有太常、太史、博士之藏,内則有延閣、廣内、祕室之府。"《史記·自序》:"百年之間,天下遺文古事,靡不畢集太史公。"則漢興大收篇籍者,其書畢集太史,博士之所執,畢集太常(太常掌博士),皆所謂外書,新集之民間者,子政校書所云"太史書"、"太常書"、"臣吾書"是也。其所謂"中書"、"中祕書"、"中古文",蓋謂延閣、祕室之藏,漢家所固有,蕭何得之於秦者,劉向校書所云"中《孫卿書》","中書《列子》","中《管子書》","中書《晏子》"是也。其云"中書多,外書少"(校《列子》),"中書無有七十章,外書無有三十六章"(校《晏子》),中書云者,倘爲國家之舊藏耶!《百官表》:"御史大夫,秦官,有兩丞一曰中丞,在殿中蘭臺,掌圖籍祕書。"此之蘭臺,即私行金貨定蘭臺漆書經字,祕書即劉向校中五經祕書也。《張蒼傳》:"秦時爲御史,主柱下方書。"柱下即本之周柱下史,老子守藏室,孔子所從問禮者也。方書猶言文、武之道,布在方册,則御史所職、柱下之藏,古文舊書,在其間也。《蕭何傳》:"何獨先入,收秦丞相、御史律令圖書藏之。"是收之丞相者爲律令,收之御史者爲圖書,則漆書經字、五經祕書,即蕭何得之於秦者乎?《説文·序》:"北平侯張蒼獻《左氏春秋》",即所典柱下方

書之一也。亦柱下書至漢初未亡、獻入内府之證。《家語後序》:"高祖剋秦,悉斂得之,皆載於二尺竹簡,多有古文字。"亦中古文出秦之證也。《三輔黄圖》云:"石渠閣蕭何所造,藏入關所得秦之圖籍。"則博士諸儒講五經同異處也。此尤秦書猶存於漢之驗。《太史公自序》言:"秦撥去古文,焚滅《詩》、《書》,故明堂石室金匱玉版圖籍散亂。"而武帝元封三年司馬遷爲太史令,紬史記石室金匱之書,則秦人石室金匱之書,於武帝時自未亡,是中書者,固蕭何所得於秦者也。

劉向以中古文校歐陽、大、小夏侯三家經文,《酒誥》脱簡一,《召誥》脱簡二。張霸以能百兩篇徵,以中書校之非是。明漢人立一家之學,必致信於古文。劉向以中古文《易經》校施、孟、梁丘經,或脱去無咎悔亡,唯費氏經與古文同。范《漢書》言:"費氏本以古字號古文《易》",乃亦在校中,明古文之籍,尤重中書。中古文者,良以其秦官舊籍之可徵也。秦官之舊籍猶存,則孔氏之業不殘可知。惟《藝文志》不列中古文之目,特於《序説》中見之。然凡博士之經必校之中古文,是六經皆有中古文可知,荀悦言"凡經皆古文"是也(《漢紀·成紀》二)。以中古文校施、孟、梁丘經及歐陽、大、小夏侯三家經文,唯脱去無咎悔亡、《召誥》、《酒誥》一二簡,而無亡篇,則《易經》十二篇,施、孟、梁丘三家,《書》二十九卷,大、小夏侯二家,歐陽經三十二卷,視古文無殘缺也。五經皆在校中,而《志》著《詩經》二十八卷,魯、齊、韓三家;《禮經》十七篇(舊誤七十),后氏、戴氏;《春秋經》十一卷,《公羊》、《穀梁》二家,不言脱簡,則《詩》、《禮》、《春秋》亦與中古文同可決也。

《孔子系家》云:"三百五篇,孔子皆弦歌之,以求合《韶》、《武》、《雅》、《頌》之音。"班固云:"稱樂則法《韶》、《武》。"信孔子正樂,《韶》、《武》而已。《李斯傳》言:"今退彈箏而取《昭》、《虞》。"明《昭》、《虞》秦固存之。不僅魏文侯聽古樂則欲寐,齊宣王之非能好先王之樂,第存於六國焉耳。《禮樂志》云:"《文始舞》者,本舜《招舞》也,高帝六年更名曰《文始舞》,以示不相襲也。《五行舞》者本周舞也,秦始皇二十六年更名曰《五行舞》也。"(何晏曰:"本周《太武樂》也。")則《韶》、《武》固存於漢。匡衡言:"歌《大吕》、舞《雲門》,以竢天神。歌《太簇》、舞《咸池》,以竢地祇。"知漢又備《雲門》、《咸

池》之樂。《孔僖傳》:“元和二年春,帝東巡狩,還,過魯,幸闕里,以大牢祠孔子及七十二弟子,作六代之樂。”則漢之所存,備及六代,而其間不聞有樂經。《河間獻王樂記》(《樂典》引)曰:“古之爲樂也本於《詩》。”《論語》亦謂:“然後樂正,《雅》、《頌》各得其所。”是正《詩》即所以正樂,則樂非亡也,本無經耳。

《孔子系家》:“諸儒亦講禮鄉飲大射於孔子冢。”《儒林傳》:“漢興,諸儒講習大射鄉飲之禮。”《成帝紀》:“鴻嘉二年三月,博士行飲酒禮。”既講習鄉飲,則鄉飲之工歌《鹿鳴》、《四牡》、《皇皇者華》,樂《南陔》、《白華》、《華黍》,間歌《魚麗》,笛《由庚》,歌《南有嘉魚》,笙《崇邱》,歌《南山有臺》,笙《由儀》,合樂《周南·關雎》、《葛覃》、《卷耳》,《召南·鵲巢》、《采蘩》、《采蘋》,皆在習中。大射之歌《鹿鳴》三終,管《新宫》三終,奏《貍首》,亦當於習中行之。此之猶存,烏得樂既有經而亡乎?博士行於朝,經師講於野,皆唯此二篇,不及其餘者,以禮中用樂者亦僅此二篇(大射與鄉射同),蓋禮樂之意備乎此,非有所亡佚也。《獻王樂記》:“樂節則禮,禮和則樂。”樂之節具於禮,而歌具於《詩》,固非别有經也。《史記》云:“高帝圍魯。魯中諸儒尚講誦習禮樂,弦歌之音不絶。”《儒林傳》江翁謂歌吹諸生曰:“歌《驪駒》。”如淳曰:“其學官自有此法。”夫魯中所弦歌,學官所歌吹,豈非孔氏之遺乎?則不可謂樂亡也。王褒作《中和樂職宣布詩》,依《鹿鳴》之聲習而歌之。《鹿鳴》其即杜夔所傳舊雅樂《鹿鳴》、《騶虞》、《伐檀》、《文王》四曲,所謂古聲辭也(《漢藝文志考證》引《晉志》)。《漢志》云:“制氏以雅樂聲律,世在樂官。”《七略》言:“漢興魯人虞公善雅歌。”《藝文志》有《雅歌詩》四篇,雅歌即雅樂也。《魏志·杜夔傳》:“舞師馮肅、服養曉知先代諸舞。”顧諸人者於舞容、歌吹則習之,而樂經則遺之乎?樂之無經,自彰彰矣。

傳記第三

司馬談言:“六藝經傳以千萬數,累世不能通其學,當年不能究其禮。”

則周秦之交，六經傳記之繁可知也。《漢書・藝文志》："《禮》家：《記》百三十一篇，七十子後學者所記也。"張揖言："《爾雅》，叔孫通撰置《禮記》，文不違古。"是《爾雅》古亦在《禮記》中，而叔孫通又嘗撰《記》文也。《藝文志》言："河間獻王好儒，與毛生等共采《周官》及諸子言樂事者以作《樂記》。"《禮樂志》言："通没之後(叔孫通)，河間獻王采禮樂古事，稍稍增輯至五百餘篇，今學者不能昭見。"則叔孫通後，獻王與毛生等又增輯至五百餘篇，此《禮樂記》，非徒《禮記》也。《隋書・經籍志》言："古經出於淹中，而河間獻王好古愛學，得出獻之，又得《司馬穰苴兵法》一百五十篇，及明堂陰陽之記。"《通典・禮・序》言："獻王又得仲尼弟子及後學者所記四百十一篇。"此言四百十一篇者，蓋出《司馬法》，其言五百餘篇者，入《司馬法》耳，此五百餘篇及四百十一篇之别也。

《釋文・序録》引《别録》："《古文禮記》二百四篇。"《隋書・經籍志》言："劉向得一百三十篇，又得《明堂陰陽記》三十三篇，《孔子三朝記》七篇，《王史氏記》二十一篇，《樂記》二十三篇，凡五種合二百十四篇。"是《釋文》脱十字耳。百三十一篇中無《樂記》，此七十子後學者之《禮記》也。二百十四篇合《樂記》、《三朝記》等，則獻王所輯後之《禮樂記》也。《六藝論》云："戴德傳《記》八十五篇，戴聖傳《記》四十九篇。"《大戴》有《三朝記》，《小戴》有《樂記》，是二戴爲《禮樂記》非《禮記》也。陳邵説："大戴删《古禮》二百四篇爲八十五篇，小戴又删爲四十九篇。"此二戴同出二百十四篇之説，就《漢書・藝文志》考之，《曾子》、《子思子》、《荀子》、《公孫尼子》、《賈子》、《逸曲禮》之類，皆在一百三十一篇、二百十四篇之外，而兩《戴記》有其書，則《戴記》又自四百十一篇之記來，非徒取二百十四篇以爲書。則四百十一篇者，即二百十四篇而益以曾、荀、賈子之書者也。《禮》家之記如是，則他經之傳記可推而知也。

七十子後學者之《記》，至叔孫通、河間獻王而兼采雜説也。《學記》一篇屢稱《記》曰。《禮經》十七篇，其十三篇皆自有《記》，則皆遠在百三十一篇前之《記》也。《喪服》又自有《傳》，《傳》中又稱"《傳》曰"，《服問》亦四稱"《傳》曰"，皆更古之《傳》也。鄭玄《尚書大傳序》云："張生、歐陽生特撰大

義，因經屬指，名之曰傳。"而《傳》中稱"《傳》曰"、"《訓》曰"復多，此《大傳》前之《傳》也。《穀梁》稱"《傳》曰"者八，又稱"其一《傳》曰"，《公羊解詁》稱《大傳》曰："晉侯執曹伯，班其所取諸侯侵地於諸侯。"褚少孫又屢稱《春秋大傳》，此當是《穀梁》、《公羊》前之傳也。《韓詩外傳》之稱"傳曰"尤多，《荀子・大略篇》："國風之好色也，《傳》曰盈其欲而不愆其止。"此《荀子》、《韓嬰》前之《詩傳》也。司馬談稱《易大傳》："天下一致而百慮，同歸而殊途。"則《繫辭》即爲《易大傳》也。見六經傳記其文之多、其來之遠。《封禪書》云："孔子論述六藝經傳。"是孔子之定六經，已自有傳。故《公羊》定元年《傳》曰："主人習其讀而問其《傳》。"若《書傳》稱："《傳》曰高宗居凶廬三年不言，子張曰何謂也。"《周語》"《太誓故》曰：朕夢協朕卜。"此尤單襄公、子張以前之故傳，更在孔子之前者也。秦漢間經師作傳，皆取古傳記以自爲一家之傳，而古傳於是廢也。

趙岐言："其後罷傳記博士，獨立五經而已。"則文景以來、固有傳記博士，自武帝而始罷。大戴删二百十四篇爲八十五篇，小戴又删爲四十九篇，而《禮記》缺也。劉向校書得《樂記》二十有三篇，戴聖斷取十一篇入《禮記》，司馬遷斷取十三篇入《樂書》，而《樂記》缺也。《五帝本紀》云："孔子所傳宰予問《五帝德》及《帝系姓》，儒者或不傳。"此見漢儒棄置古記，而古傳記因致絶滅之多，蓋自罷傳記博士始也。於是古傳之僅存者，惟《禮記》、《易傳》稍不失舊觀，而《中庸》、《繫辭》諸篇，能獨存微言於一髮。次則《樂記》、《書傳》尚有梗概。而《樂記》曰"人生而靜"諸章，《書傳》曰"心之精神是謂聖"之語，亦足以窺見聖道之藴。而《春秋》古傳則割棄於《公》、《穀》，《詩》、《論語》之傳更靡有孑遺，而孔氏微言乃略無可述。使非《禮記》、《易傳》之存，則孔子大義微言幾乎息也。是六經古傳乃至道所係，自傳記博士之罷，古傳遂缺而聖學之精微晦矣。

《封禪書》："《詩》云：紂在位，文王受命，政不及泰山。武王克殷二年，天下未寧而崩，爰周德之洽維成王。"此爲《詩傳》之文也。《説文》引《詩》曰"不醉而怒謂之奰"，《毛傳》文也。《白虎通義》稱《尚書》"前歌後舞，格於上下"，《尚書大傳》文也。則他凡直稱《禮》曰、《樂》曰之類，皆爲傳文，

可推而知也。《風俗通義》稱"《論語》:淫祀無福",《曲禮》文也。《白虎通義》稱"《論語》:朋友無歸,生於我乎館,死於我乎殯",《檀弓》文也。則《曲禮》、《檀弓》舊爲《論語傳》也。《漢藝文志》:"《論語》魯二十篇,《傳》十九篇。"《檀弓》、《曲禮》當在十九篇中。《論衡·正説篇》:"孔子壁中古文得二十一篇、齊、魯二、河間九篇、三十篇。"此當是文有訛脱,齊魯二,蓋謂《齊論》《問王》、《知道》二篇,河間别有七篇,共足九篇之數,故下云:"今時稱《論語》二十篇,又失齊、魯、河間九篇,本三十篇,分布亡失。"此七篇即《藝文志》《論語》家《孔子三朝記》七篇是也,合《齊論》二篇爲九篇。則《三朝記》七篇者,河間之傳,而《問王》、《知道》二篇者,又《齊論》之傳也。則《論語》有取《禮記》爲傳者也。劉向稱"《易大傳》:誣神者殃及三世",《本命篇》文也,是《禮記》又取《易傳》也。《禮記》又有取之《書傳》者,《五帝德》、《帝系姓》是也。而又取之《樂記》,取之《爾雅》,《樂記》蓋又取之《左氏》,蓋季札是也。《春秋繁露》則更直取《孝經傳》以入書。《禮記》則又有取之《逸曲禮》者,《奔喪》、《投壺》是也。有取之《子思子》者,《中庸》、《表記》、《坊記》是也。有取之《曾子》者,《大孝》、《立孝》等十篇是也。有取之《三朝記》者,《千乘》、《四代》等也。《三年問》、《勸學》取之荀卿,《保傅》取之賈誼,《月令》取之吕不韋,《明堂》取之《明堂陰陽》,《緇衣》取之《公孫尼子》,《王度》取之淳于髡,又有《魯子記》,此六經傳記之互取爲書,而又兼存諸子之篇者也。《公羊傳》引子司馬子、子北宫子、子女子、子公羊子,《穀梁傳》引尸子、魯子、沈子、穀梁子,《毛傳》有孟仲子、高子、仲良子,《書傳》有子龍子,則古傳割棄後遺説之僅存者也。他若《詩》家之包丘、根牟、帛妙、薛倉,《易》家之商瞿、橋庇、馯臂、周醜、孫虞,則名氏空存,而遺説無徵者也。蓋六經傳記,既互取以爲書,而孔氏徒人,又或出入於九流之學,故又漸取之諸子以入記。仲尼弟子有公孫龍,而操堅白同異之辯,吴起從曾申學而書在兵家,韓非從荀卿學而書在法家,田駢從公孫龍學書在道家,孟子弟子又有鄒衍、淳于髡,舉凡尹文、宋鈃、禽滑釐、芊子之屬,皆七十子之徒人,而書則入在百家。是孔子弟子散於九流,故傳記又往往取諸子以爲書。自漢抑絀百家立學校之官,而六經囿於儒家,孔學遂失其廣大也。

《漢書·百官公卿表》云:"博士,秦官,掌通古今,員多至數十人。武帝建元五年,初置五經博士。"《秦始皇本紀》:盧生云:"博士七十人備員弗用。"則秦博士之多也。既云"非博士官所職,天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者",是秦有《詩》、《書》博士,有百家語博士。伏生故爲秦博士,此《詩》、《書》博士也。《本紀》有占夢博士。《藝文志》名家黄公名疵爲秦博士。儒家羊子故秦博士。此百家語博士也。《漢舊儀》云:"孝文皇帝時博士七十餘人",劉歆云:"諸子傳説,猶廣立於學官,爲置博士。"則漢文之際,尚仍秦舊博士猶七十餘人,亦未廢百家語也。申公、韓嬰自《詩》、《書》博士,吳廷尉言:"賈生年少頗通諸子百家之書,文帝召以爲博士。"公孫臣上書推五德終始,文帝召拜爲博士,此百家語博士也。司馬遷言:"曹參薦蓋公言黄老,而賈誼、晁錯明申、商,公孫弘以儒顯。"亦《詩》、《書》、百家語并進之證。諸子書多在傳記中,蓋亦因《詩》、《書》、百家語并在博士。史言:"自仲舒對册推明孔氏,抑絀百家立學校之官。"學官不自仲舒始立,則抑絀百家立學校之官爲一句,蓋百家語博士之罷自仲舒,而諸子傳説廢,而六經傳記次第減削微矣。

今學第四

今文家若范升之斥費、左二學,則曰"無有本師,而多反異",自矜"五經之本,自孔子始"。公孫禄更訴劉歆爲"顛倒五經,毀壞師法"。蓋以博士各家之説,同條共貫,而民間古文之學,與此顛倒反異,故今文家特疾惡。然今學之能相同,亦自有故。《封禪書》言:"文帝召博士儒生剌六經中作《王制》。"而宣帝甘露三年,詔五經諸儒講五經同異於石渠閣,梁丘臨奉使問,蕭望之等平奏其議,上親稱制臨決。章帝建初四年,詔諸儒會白虎觀講五經同異,使魏應承制問,淳于恭奏,帝親稱制臨決如孝宣石渠故事。顧命使臣,著爲通義,班固之《白虎通義》、劉向之《五經通義》,皆稱制臨決後之定論也。其所論列,多屬禮制,而今古學異同之大端,即屬制度,

豈以稱制臨決之後，博士遂莫敢持異義耶！他若文字之殊，意義之别，朝廷未之決者，其異仍自若也。王褒云："宣帝時修武帝故事，講論六藝群書。"是白虎爲修石渠故事，石渠爲修武帝故事，武帝又原於文帝之作《王制》。而今文之學能自相同者，帝王稱制臨決之故也。

范升以費、左二學，"先帝前世，有疑於此，先帝不以《左氏》爲經，故不置博士"。林孝存以爲"武帝知《周官》末世瀆亂不驗之書。"則今文者朝廷之所好，古文者朝廷之所惡者也。劉歆譏博士爲"黨同門，妒道真"，而師丹怒爲"改亂舊章，非毁先帝所立"。知博士今文之學，固一遵朝廷之制者也。《儒林傳》："武帝尊《公羊》家，詔太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大興。太子既通，復私問《穀梁》而善之，有詔詔太子受《公羊》、不得受《穀梁》。"則漢時立學，胥決於君上之好惡。《隋志》言："河間獻王開獻書之路，得《周官》有五篇，失其《冬官》一篇，乃購以千金不得，取《考工記》以補其缺。"《詩譜》云："魯人大毛公爲《故訓傳》於其家，河間獻王得而獻之。"《經典釋文・叙録》言："河間獻王好古，得古禮獻之。"《六藝論》云："後得孔氏壁中、河間獻王《古文禮》五十六篇，《記》一百三十一篇，《周官》六篇。"是《周禮》、《毛詩》、《佚禮》、《禮記》并在河間也。《尚書正義》言："漢武帝時，河間獻《左氏》及古文《周官》。"司馬貞說："《孝經》是漢河間王所得顔芝本。"《景十三王傳》："獻王所得書皆古文先秦舊書《周官》、《尚書》、《禮記》、《孟子》、《老子》之屬，立《毛氏詩》、《左氏春秋》博士。"《論衡・正說篇》："《論語》，河間九篇。"是《左氏》、《佚書》、《孝經》亦在河間，而河間又自有《論語》九篇，古文經傳，悉萃於此。淹中孔壁佚文，朝廷之所棄者，并存河間。《毛詩》、《左氏》又立博士。獻王作日華宫，置客館二十餘區，以待學士佚老，蓋毛公、貫公之徒，并居尊顯，固與朝廷好惡殊也。《藝文志》："《河間周制》十八篇，似河間獻王所述也。"獻王既萃逸書、故老於日華，其述周制，諒猶石渠、白虎之講經，文帝之作《王制》，要其所宗，必屬古文，而今文經傳胥不見於河間。古文經傳朝廷皆藏之於祕府，若獻王者誠可謂善其所私學，以非上之所建立者也。

杜業言："河間獻王經術通明，積德累行，天下雄俊衆儒皆歸之。武帝

時獻王來朝，被服造次必於仁義，問以五策，獻王輒對無窮，孝武帝艴然難之，謂獻王曰：湯以七十里，文王以百里，王其勉之。王知其意，歸即縱酒聽樂因以終。"班固亦言："獻王以詔策所問三十餘事，其對推道術而言，得事之中，文約指博，歸數月而終。"則獻王誠以干武帝之忌而死，宜獻王之學亦朝廷之所黜、河間之儒亦朝廷之所擯也。河間獻《周官》，武帝則以爲末世瀆亂不驗之書，河間獻《左氏》，而先帝不以爲經。劉歆言："《逸禮》三十有九，《書》十六篇，及《春秋左氏》邱明所修，皆古文舊書，伏而未發。"馬融亦云："《周官》入於祕府，五家之儒，莫得見焉。"則獻王之所獻書，朝廷悉祕之而莫宣也。《藝文志》："《河間獻王對上下三雍宫》三篇，靈臺、辟雍、明堂也。"劉歆讓太常博士以"欲立辟雍、封禪、巡狩之儀，則幽冥而莫知其原。"以獻王之對文約指博，而太常博士竟莫知其原，豈以獻王觸干忌諱，而群儒并廢其書而竟莫之究耶！馬融說："《泰誓》後得，其文淺露神怪。"然武帝猶使博士集而讀之。而孔壁佚文，竟不得行。既曰講五經同異於石渠，明博士說經，亦自有違異，而獨斥古文之反異，則漢之絀古文，疑又以獻王故也。

史遷言："厥協六經異傳，整齊百家雜語。"漢人經術分途，非惟今、古兩家而已。范升言："如令左氏、費氏得置博士，高氏、鄒、夾，五經奇異，并復求立。"亦見五經奇異之多，繼古學而再起者，尚難以一二派盡矣。漢之最先立學者，《詩》則魯、齊、韓，《書》則歐陽，《春秋》公羊，《易》則施、孟，《禮》則后氏，此一派也。宣帝立《穀梁春秋》、梁丘《易》、大、小夏侯《尚書》，此第二派也。《左氏春秋》、《毛詩》、《費易》、《佚書》、《佚禮》、踵起爭立博士，此第三派也。高氏《易》、鄒氏、夾氏《春秋》，《七略》言："《禮》家先魯有桓生，說經頗異。"使古學得立學官，此諸學者勢必合力並起而爭，則又第四派也。若必以學之同異而論，則宣帝新立四家，豈不曰"義雖相反，猶并置之。"十二博士已自相違異，豈費、左、鄒、夾然後爲異耶？

王褒言："宣帝修武帝故事，講論六藝群書。"是白虎本之石渠，石渠又本之武帝，講論之端，蓋自茂陵始也。武帝時，江公與仲舒并，仲舒通五經、能持論、善屬文，江公吶於口，上使與仲舒議，不如仲舒，於是上因尊

《公羊》家。兒寬善屬文,見武帝語經學,上曰:"吾始以《尚書》爲樸學弗好,及聞寬說可觀。"乃從寬問一篇。褚大與兒寬議封禪於上前,大不能及,退而服曰:"上誠知人。"韓嬰與仲舒論於上前,其人精悍,處事分明,仲舒不能難也。蓋武帝方好文辭,申公對以"爲治不在多言,顧力行何如耳",深乖其意。當時家學之廢興,悉視持論之善否以爲斷,俗學承風,而浮麗之論滋起,西京之學於是而一變也。夏侯建自師事勝及歐陽高,左右采獲,又從五經諸儒問與《尚書》相出入者,牽引以次章句,具文飾說。勝非之曰:"建所謂章句小儒,破碎大道。"建亦非勝"爲學疏略,難以應敵"。張禹先事王陽,後事庸生,采獲所安,號《張侯論》。蓋皆承浮麗之風,采獲牽引,期於飾說應敵,自是章句滋而大道熄也。《前書·儒林傳》:申公弟子稱許生、徐公,皆守學教授。董生弟子稱嬴公,守學不失師法。張無故守小夏侯說,鄭寬中守師法教授,至是能守師法殆鮮矣。嚴彭祖、顔安樂質問疑義,各執所聞。王式曰:"聞之於師具是矣,自潤色之。"孟喜改師法,秦恭增師法至百萬言,故《章紀》詔書有云:"雖曰師承,亦別名家。"浮華無用之言,至是而大熾。劉歆、班固、楊終所譏爲章句之徒破壞大體,分文析字,煩言碎辭,便辭巧說,破壞形體者,皆謂此也。徐防、樊準亦謂其妄生穿鑿,競論浮麗,則至東京而今文之弊極矣。班固言:"自武帝立五經博士,開弟子員,設科射策,訖於元始百餘年,傳業浸盛,支葉蕃滋,一經說至百餘萬言,說五字之文至於二三萬言,蓋利禄之路然也。"其弊皆自武帝啓之,必謂漢人之學爲皆篤信謹守者,未必然也。

漢初經師傳學,繁於傳記,略於訓說,六藝經傳以千萬數。而《尚書》初出屋壁,時師傳讀而已;申公獨以《詩經》爲訓故以教,無傳;丁將軍作《易說》三萬言,訓詁舉大義而已。《左氏傳》多古字古言,學者傳訓故而已;《禮》以明體,明者箸見,故無訓也。其於訓說之略,大抵如是,則以師儒之皆致力於傳記也。自罷傳記博士而章句蔚起,委曲枝派,煩言碎辭,其弊遂至以遵師爲非義,意說爲得理。故徐防請策試:"宜從其家章句開五十難以試之,解釋多者爲上第,引文明者爲高說,若不依先師,皆正以爲非。"魯丕亦言:"說經者傳先師之言,非從己出,若規矩權衡之不可枉也。

法異者各令自說師法，難者必明其據，說者務立其義，浮華無用之言不陳於前。"蓋末流之害既深，故徐防、樊準皆思正言以救其弊。劉歆斥博士爲信口說而背傳記，許慎詬俗儒爲怪舊藝而善野言，古文之學，遂乘之而起，則今文學者有以致之也。馬融答劉瓌，鄭玄答何休，必曰"義據通深"；李育、賈逵爭論今、古學，必曰"往復皆有理證"。蓋承博士倚席不講，儒者競論浮華之後，徒言義理不足以振其頽，必以證據濟之，以引文明者爲高說，兩京之學，至是而又一變也。

古學第五

鄭玄《三禮目録》云："《奔喪》實《逸曲禮》之正篇，漢興後得古文，而《禮》家又貪其說，因合於《禮記》耳。"又云："《投壺》亦實《曲禮》之正篇。"是《逸禮》三十九篇，小戴取以入《記》，不謂爲經也。《漢書・儒林傳》："客歌《驪駒》，王式曰：在《曲禮》。"服虔說："《逸詩》篇名，見《大戴禮》。"則大戴亦取《逸禮》以入《記》，亦不謂之經也。至孔壁得《逸書》十六篇，孔安國以今文讀之，兒寬受學於孔安國，歐陽、大、小夏侯三家皆出於寬，則壁中《尚書》、《禮經》，古文家見之，今文家固亦見之也。劉歆必曰："天漢之後，安國獻之，遭巫蠱倉卒之難，未及施行，藏於祕府，伏而未發。"然《史記》終於太初元年，而《儒林傳》已言"安國至臨淮太守，早卒"，是安國已卒於太初之前，烏得天漢之後，巫蠱禍起，而安國尚於時獻書，此劉歆曲爲博士不見壁書全經之說，而挾古文以自重也。馬融謂："《逸》十六篇，經無師說。"則孔壁得書，今學家不以傅於十七篇之《禮》、二十九篇之《書》，視以爲經而傳之，古學家亦莫以傅於經而傳之。其逸文下及何休、鄭玄猶每徵用，晉世内府，猶祕藏之，而莫之傳者，殆皆以傳記視之，不以爲經耳。若以無師說故不傳，則《周官》、《費易》爲有師說耶？河内得《泰誓》、《說卦》，博士集而讀之，爲有師說耶？本師廖先謂："《泰誓》爲《牧誓》之傳，《九共》爲《禹貢》之傳。"《孔子世家》云："故《書傳》、《禮記》自孔氏。"蓋即謂此《逸

書》十六篇、《逸禮》三十九篇，於時儒者，謂之傳記，而不謂爲經也。

《論衡》云："濟南伏生抱百篇藏於山中。"《史記》云："漢定，伏生求其書亡數十篇，獨得二十九篇。"《藝文志》之《書傳》四十一篇，生終後歐陽、張生之所成也。今《書傳》有《帝誥》、《説命》、《高宗之訓》、《微子之命》、《成王政》、《揜誥》，則伏生所傳非特二十九篇也。魯恭王壞孔子宅得《逸書》唯十六篇，而《史記》有《湯征》，《王莽傳》有《嘉禾》，《鄭志》：趙商案《成王》、《周官》，則五十八篇外，漢師所見《逸書》猶多。《别録》言："武帝末，民間得《泰誓》。"而婁敬、董仲舒已先見之。河内、魯壁即不發見《逸書》，而漢師固早傳之也。《論衡·佚文篇》："成帝讀百篇《尚書》，博士郎吏莫能曉。"《正説篇》云："張霸空起百兩之篇，獻之成帝，帝出所祕書百篇以校之，皆不相應。"此即《前書·儒林傳》所言"霸以能爲百兩篇徵，以中書校之，非是"事也。明百篇之《書》固未嘗亡，特不必百篇爲經耳。二《戴記》中有《冠義》、《昏義》，此十七篇之記也，有《遷廟》、《釁廟》，則十七篇外之《佚禮》也。《古文尚書》殆亦猶是。古文之學，以有壁中佚經而興，然古學者乃不傳佚經，古學之大異於今學者，爲獨宗《周官》、《左氏》，而《周官》、《左氏》固自不出於壁中，孔壁佚經果有足爲古學之根據者，古文家寧不傳之。則知孔壁古文，實非賈、鄭古學家之所本，漢魏之交，其籍猶存，而劉歆以後之古學，其所據以立義者，固在彼不在此也。

《漢書·劉歆傳》："及歆親近，欲建立《左氏春秋》，及《毛詩》、《逸禮》、《古文尚書》，皆列於學官。哀帝令歆與五經博士講論其議，諸儒博士或不肯置對，歆因移書太常博士責讓之。"是劉歆所欲立者《左氏》、《毛詩》、《佚禮》、《佚書》四經，及移書太常，一則曰"得此三事"，再則曰"抑此三學，以《尚書》爲備，謂《左氏》爲不傳《春秋》。"豈博士唯拒立《左氏》及《佚禮》、《佚書》，固不非棄《毛詩》，故歆於移書中不再論及《毛詩》耶！《毛傳》故訓多符《爾雅》，《爾雅》同於《魯詩》，則《毛》、《魯》故訓之不相遠也。《坊記》引《燕燕》詩，鄭《注》謂："夫人定姜之詩。"《釋文》云："此是《魯詩》，《毛詩》爲莊姜。"《鄭志》《答炅模》云："爲《記注》時就盧君，先師亦然。後乃得毛公傳記古書，《記注》已行，不復改之。"明鄭君逃難注《禮》時，未見《毛傳》，

惟就盧君用《魯詩》耳。故於《士昏禮注》亦引用《魯詩》,《鄉飲酒注》於《南陔》、《白華》六詩,兩云"今亡,其義未聞"。然在《毛詩》則曰:"有其義而亡其辭。"六詩之義,燦然具在,而鄭云今亡其義未聞者,以注《禮經》時之未見《毛傳》也。其注《鹿鳴》以次十二詩,全符毛義,則知《魯詩》篇義,同符毛氏也。蔡邕寫石經用《魯詩》,而《獨斷》說《周頌》三十一篇,亦全符毛義,是亦《毛》《魯》扶同之證。則太常博士之抑彼三學、不抑《毛詩》,以《毛詩》之同於魯耶!《荀子》稱《傳》曰:"疾今之政以思往者。"毛氏曰:"以一國之事繫一人之本。"薛君曰:"詩人言《關雎》貞潔慎匹,以聲相求,今時大人,内傾於色,賢人見其萌,故詠《關雎》以刺時。"三家有與《毛》義不合,則以編詩、詠詩、作詩,本義、旁義之殊,偶有别耳。《陸璣疏》云:"孔子删《詩》授卜商,商爲之《序》。"又云:"東海衛宏從曼卿受學,因作《毛詩序》,雅得風雅之旨。"陸說於此一篇之内,義已兩歧,知有一誤。沈重云:"鄭玄《詩譜》意《大序》是子夏作,《小序》是子夏、毛公合作,卜商意有不盡,毛更足成之。"則陸之云衛宏作《序》者,文之誤也。自范蔚宗不察,全襲陸氏之文以入《儒林傳》,遂謬說流傳千載也。

《十月之交·鄭箋》云:"當爲刺厲王,作《故訓傳》時,移其篇第,因改之耳。"《華黍·箋》云:"其義則與衆篇之義合編故存,至毛公爲《故訓傳》,乃分衆篇之義,各置於其篇端。"此衆篇之義,初本合編,别自爲卷,故齊、魯、韓《詩》皆二十八卷,毛獨二十九卷,其長一卷即此衆篇之義。至毛公爲《故訓傳》,乃散此衆篇之義各於自篇之端。毛之分義改義,並在作《故訓傳》之時,是後之《詩序》,即《毛傳》各篇傳首之文,亦即各篇小題之《傳》,而本諸篇義之文。舊名義不名序,猶《禮》之《冠義》、《昏義》,《易》之《繫辭》、《文言》,鄭《志》所云《篇義》,即謂《序》文,從舊名也(戴震即用《篇義》名)。王肅亦然。《義》中蓋有子夏之說,故鄭於《常棣》云:"此序子夏所爲,親受聖人。"鄭蓋見《篇義》舊本,故能知之。而《絲衣篇義》稱:"高子曰靈星之尸也。"則《義》不必悉出子夏,亦有後師附益之文。《南陔》、《白華》、《華黍》、《由庚》、《崇丘》、《由儀》六篇皆有其《義》而無其辭,則《篇義》自不限於孔子所定三百五篇,亦不必三百五篇之義悉備於是,或有毛公所補者。故沈重案鄭玄《詩譜》:"意《大序》是子夏所作,《小序》是子夏、毛公合作。"非鄭親見《篇義》舊本,豈能空爲是言。以古《篇義》校《毛傳》,故能知其孰爲子夏之舊,孰爲毛公所益。意《毛傳》中如《車攻》、《行葦》、《素冠》之兼記《逸禮》、逸

事，蓋悉本諸《篇義》之文，是毛公固取先師相傳之義以爲《傳》，其言全詩之大義者，則置諸一經之首，後所謂《大序》是也。其言各篇義則置於自篇之首，舊義所遺則毛自補之，後所謂《小序》是也。義有出乎三百五篇之外者，則附《南陔》、《白華》、《華黍》於《鹿鳴》之什之末，附《由庚》、《崇丘》、《由儀》於《南有嘉魚》、《南山》之後，各以類附。若《逸禮》、逸事，又各以義略相近而附諸各傳之中，或傳之末，則《篇義》之爲古傳，其情可以推知。《故訓傳》中固有《篇義》之文，而《大》、《小序》中亦不盡《篇義》之文也。申公爲《詩故訓》以教，無傳，疑者則缺不傳。申、毛二氏各本其相傳《爾雅》之《釋故》、《釋訓》以爲《詩傳》，申則疑者缺而不傳，毛則卜商意有不盡，更足成之。韓嬰當亦見此衆篇之義，知子夏之説，故序《夫移》全同《毛詩》。卜商意有不盡，毛更足成，韓嬰推詩人之意而作内、外《傳》，此四家之所由同源而異流者歟，申公疑者則缺不傳，故與不得已，魯最爲近。四家同異之故，古傳《篇義》之事，略明其情，而《詩序》之説可求也。

博士不誹短《毛詩》而“以《尚書》爲備，謂《左氏》不傳《春秋》”《佚禮》、《佚書》不得儔於經，則書二十九篇、《禮》十七篇，自爲完書，無待於壁書然後備。若《左氏》不傳《春秋》，則正以其自爲一家，不祖聖人故也。《華陽國志》引《春秋穀梁傳・序》云：“成帝時，議立三事，博士巴郡胥君安獨駁《左氏》不祖聖人。”則劉歆所謂《抑此三學，謂《左氏》不傳《春秋》”者，胥君安也。《東觀漢記》云：“光武興，立《左氏》，而桓譚、衛宏并共毀訾，故中道而廢。”則《後漢書》所謂“諸儒以《左氏》之立，論議讙譁，自公卿以下數廷爭之”者，即桓譚、衛宏輩也。《班固集》中亦有《難左氏》九條、三評等科，桓、衛、班固并屬古學，范升今學之徒，自應詆訾《左氏》，而古學家亦詆訾《左氏》。則中興之際，古文家尊《毛詩》，今文家亦尊《毛詩》，今文家排《左氏》，古文家亦排《左氏》也。《新論》言：“劉子政、子駿、伯玉父子，呻吟《左氏》，下至婢僕，皆能諷誦。”而《漢書・本傳》則云：“歆治《左氏》，數以難向，向不能非，猶自持其《穀梁》義。”是劉向非不樂《左氏》，然不肯以《左氏》爲經耳。班固、桓譚諒如是也。范升言：“《左氏》不祖孔子而出於邱明，師徒相傳又無其人。”升等又言：“先帝不以《左氏》爲經，故不置博士。”此蓋兩京之通義，非升等之私言也。下至典午，王接謂“《左氏》自是一家書，不主爲經。”蓋猶有能持其説者。史公序《十二諸侯年表》，列孔氏《春秋》、《左氏春秋》、《鐸氏微》、《虞氏春秋》、《吕氏春秋》，凡五家，不數《公

羊》、《穀梁》，以此二家者即孔氏之學，而《左氏》、《吕氏》之各自爲家也。《儒林傳》箸録《公羊》、《穀梁》，不録《左氏》，以《左氏》非孔氏之徒，而《公羊》、《穀梁》乃傳孔學者也。《左氏》固不在仲尼弟子之列，自爲一家，故曰“不祖孔子”，“不傳《春秋》”也。史遷書稱《春秋國語》，兩言左邱失明，厥有《國語》，是史公所見左氏書惟《國語》耳。《十二諸侯年表序》云：“左邱明因孔子史記，具論其語，成《左氏春秋》。”曰“具論其語”，知《左氏春秋》即《國語》也。《論衡·案書篇》：“《左氏》傳經，辭語尚略，故復選録《國語》之辭以實。”則取《左氏春秋》《國語》爲《左氏傳》，漢儒固知其事，史公蓋見《國語》而未見後出之《傳》也。左史記言，右史記事，言爲《尚書》，事爲《春秋》。孔氏之書，記事者也，左氏之書，記言者也。《六國年表序》云：“《秦記》不載日月，其文略不具，然戰國之權變，亦頗有可采者。”亦見記言之體，不載日月，全與《春秋》相乖，《左氏》、《國語》，正亦如是，而謂爲孔經之傳可乎？凡左、孔二家，説事每有乖違者，正以此也。自吴期傳鐸椒，鐸椒傳虞卿，各作抄撮，而晉之《乘》、楚之《檮杌》，悉雜入魯《春秋國語》，則乖違又更甚也。杜預言：“《春秋》一書，其發凡以言例者，皆周公之垂法，史書之舊章。”《國語》亦有發凡言例者，殆亦周公之舊章耶！前儒(劉敞、黄澤、趙汸)每謂“《左氏》所發皆史例，汎以舊章凡例通之於史策耳”。則《左氏》自據《不修春秋》以立言，此漢師不以《左氏》爲經，謂不祖孔子，不傳《春秋》者也。

班固言：“初，《左氏傳》多古字、古言，學者傳訓故而已。及劉歆治《左氏》，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。”以《左氏》爲傳《春秋》，其事自子駿始也。《論衡》所謂選録《國語》爲《左氏傳》，蓋自子駿爲之，此杜預所謂“劉子駿創通大義”者也。歆欲立《左氏》，則并引《毛詩》、《佚書》、《佚禮》以爲助，而博士折之。及王莽居攝，乃立《周官》。賈《疏》云：“《周官》始出，唯歆獨識，其年尚幼，務在廣覽博觀，末年乃知其周公致太平之迹。”然自武帝以來，《周官》已顯，而必至劉歆末年始知其爲周公致太平之迹，明前世之儒，無爲是説者，至歆而始據以徧説群經，遂爲古學根荄，於博士之外，自爲一宗。然《左氏》不祖孔子，孔子定六藝亦不及官禮，

明此兩家之書，無關孔氏之學，并此二學於六藝者，劉歆之事也。言《左氏》者本之賈護、劉歆，賈之徒有陳元，劉之徒有鄭興、賈逵，而《左氏》起也。賈逵、鄭衆，洪雅博聞，又以經書傳記相證明爲解，而《周官》起也。《左氏》初出，固不用《周官》立説，大同今文。乃《周官》立而《左氏》襲用之，今古之界遂以漸嚴，井研廖先、儀徵劉先意謂劉歆初本用今文，以《王制》通《周官》，既不容於博士，後倚新莽，乃獨主《周官》，立異今文，與《王制》劈析分絶。賈、馬相沿，并同斯義。及後鄭立説，其《駁五經異義》，今古之界，尚屬瞭然，而箋注群經，則一以《周官》通《王制》，而今古兩學又混也。王肅力反鄭君，而混同兩家，與鄭無爽，此去彼取，乃見異同，此古學説禮之大綱也。劉子駿創通大義以來，説《左氏》者十數家，於邱明之傳有所不通，皆没而不説，而更膚引《公羊》、《穀梁》以自亂。至杜預則專修邱明之傳以釋經，自謂簡二傳去異端，固又與賈、服殊趣也。鄭玄"本習《小戴禮》，後以古經校之，取其義長者，故爲鄭氏學。"於《論語》則本《魯論》篇章，考之《齊》、《古》爲之《注》，受《京氏易》而注《費》，通《韓詩》而箋《毛》，皆冶今古爲一爐者，至王肅申明《毛》義以難三家而三家廢，王弼一去比附爻象之説而今《易》廢，則古文至杜預、王弼，始全離今文而自樹一幟也。

劉歆之創立古學，發端於《左氏》，歸重於《周官》。方其初起，尚近今文，後乃益去而益遠。《尚書》初出屋壁，其立異博士者，惟逮事先後而已。至桑欽而地理乃有異説，至劉、賈而言禮制又殊，至馬、鄭而訓讀畢異，則知古學之以漸而起也。費氏長於卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《繫辭》十篇文言解説《上經》、《下經》，未足以言古學。荀悦言："南郡太守馬融，始生異説。"蓋陳元、鄭衆傳費氏《易》，未有箸書，則言《易》有古文學自馬氏始也。馬於象疎，鄭合之以爻辰，馬於人事雜，鄭約之以《周禮》，而古文《易》以起。及王弼祖述子雍，乃入於玄，則并兩漢師説而空之，而《易》又一變也。言《春秋》至杜元凱，言《毛詩》至王子雍、孫毓，而古學始大成。魏晉之儒，固未易詆也。范注《穀梁》，每攻本傳，斯亦前修所嘗詆訐者。然范所據以攻《穀梁》者《周官》也，執《周官》以徧説群經者，鄭氏家法也。鄭於《春秋》左右采獲，不主一家，而以《穀梁》爲善經近孔，范注《穀梁》，每

據鄭《起廢疾》爲之本，而兼采二傳，徵引諸家，皆列名氏，於康成則獨曰鄭君，則范之正爲鄭學也。蔚宗書言："王父豫章君每考先儒經訓，而長於玄，傳授生徒，并專以鄭氏家法。"則范之確宗鄭學審矣。范宗鄭學，則不得尊鄭而抑范。皇甫謐爲《帝王世紀》，立説多同《孔傳尚書》，士安不異《僞孔》，則不得排《僞孔》而獨崇士安。自古學分合異同之故不明，而摧抑推揚，遂多兩失，於漢則伸之，魏、晉則概黜之，是亦不明漢師經例，昧於子駿以來、下至杜、王經術之遷變者也。

南學、北學第六

《隋書・經籍志》云："賈逵之徒，因魯共王、河間獻王所得古文，參而考之，以成其義，謂之古學，當世之儒，又非毁之，竟不得立行。"又云："魏代王肅，推引古學以難其義，王弼、杜預從而明之，自是古學稍立。"明古學肇於賈、馬，成於王肅，王弼、杜預皆肅之徒也。王弼注《易》，祖述肅説，特去其比附爻象者（張惠言説）。杜預注《左傳》，亦阿附肅説（丁晏説）。明二家皆推肅義以述作。陸元朗言："王肅注今文，而解大與古文相類，或肅私見《孔傳》而祕之乎？"則梅賾所傳《孔氏古文書傳》，亦爲肅學。《隋書・儒林傳》云："江左：《周易》則王輔嗣，《尚書》則孔安國，《左傳》則杜元凱；河洛：《左傳》則服子慎，《尚書》、《周易》則鄭康成；《詩》則並主於毛公，《禮》則同遵於鄭氏。"此南北學派之殊，而南則悉子雍之術也。鄭注《左傳》，世所不傳，《世説新語》言："鄭謂服今當盡以所注與君，遂爲服氏注。"則六代固以《服注》即《鄭注》，是北學者悉康成之術也。

張融言："玄注泉深廣博，兩漢四百餘年，未有偉於玄者。"蕭子顯《劉瓛傳・論》言："康成生炎漢之季，訓義優洽，一世孔門，褒成並軌，故老以爲前修，後生未之敢異。而王肅依經辯理，與碩相非，爰興《聖證》，達用《家語》，以外戚之尊，多行晉代。"鄭學在當時傳業既盛，王則依典午之勢以行其學，於此可見也。《虞翻别傳》："翻奏鄭玄解《尚書》違失事，云宜命

學官，定此三事。”是康成之書，於時已在學官。《王肅傳》：“爲《尚書》、《詩》、《論語》、《三禮》、《左氏解》，及撰定父朗所作《易傳》，皆列於學官。”子雍之學，於時亦並立學官也。《魏志・高貴鄉公紀》：“命講《尚書》，帝問鄭、王二義不同，何者爲是，博士庾峻對曰：肅義爲長。”二學之在帝廷，固有對壘抗行之勢。元行冲言：“鄭學馬昭，詆劾肅短。召王學之輩，占答以聞。又遣博士張融。案經論詰。”《魏志》：“孫叔然受學鄭玄之門人，肅集《聖證論》以譏短玄，叔然駁而釋之。肅著諸經傳解及論定朝儀，改易鄭玄舊說，而王基據持玄義，嘗與抗衡。”子雍注《詩》述毛非鄭，而基爲《詩駁》，申鄭駁王。是二家之學，在肅時已論詰齗齗，不特孫毓、陳統之徒激爭於後世而已。王肅《孝經傳》首有司馬宣王奉詔令諸儒注述《孝經》，以肅說爲長(《孝經正義》)。太康初，摯虞奏喪制，鄭、王各有異同，可依準王景侯(《晉書・禮志》)。知魏晉之際，鄭、王並立，而廷議則絀鄭從王。此蕭子顯所謂以外戚之尊，多行晉代者也。李業興、朱异郊丘之辯，則中原分崩之後，王學行南，鄭學行北，而朝廷制度準焉。猶漢家立今學，而王莽依古文之事也。房暉遠云：“江南、河北，義例不同。”則二學愈遠而愈歧。顏之推《家訓》每稱江南本、河北本，陸元朗書亦著南北殊音，則義例、文字、音讀，皆相反異也。

《李譔傳》：“譔父仁與尹默俱遊荆州，從司馬徽、宋衷等學，譔具傳其業。又從默講論義理，著《古文易》、《尚書》、《毛詩》、《三禮》、《左氏解》，《太玄指歸》，皆依準賈、馬，異於鄭玄，與王氏殊隔，初不見其所述，而意歸多同。”《肅傳》：“從宋衷讀《太玄》而更爲之《解》。”則子雍之學，本自宋衷。子雍善賈、馬之學而不好鄭玄，仲子之道然也。譔、肅之學，並出宋衷，故意歸多同。《劉表傳》：“表在荆州，起立學校，博求儒術，綦母闓、宋衷等撰立五經章句，謂之《後定》。”王粲走依劉表，或即在開學之時，則三子之在荆州，自係同時，仲宣蓋亦嘗學仲子之道，聞《後定》之論，故謂“伊洛以東，淮漢之北，鄭氏一人而已，莫不宗焉。咸云先儒多闕，鄭氏道備，粲竊嗟怪，因求其學，得《尚書注》，退而思之，以盡其意，意皆盡矣，所疑之者，猶未愈焉。”顏之推嘗說：“《王粲集》中難鄭玄《尚書》事。”元行冲云：“凡有兩

卷，刻於其集。"《新唐志》有"鄭玄《尚書注釋問》，王粲問，田瓊、韓益正。"是粲爲最先攻鄭者，而田瓊、韓益申鄭以正之。仲宣亦傳宋衷之業者，南學蓋源於仲子之《後定》，而大於子雍也。

東漢之世，陳元、范升爭論今古學於前，鄭玄、何休爭論於後。及宋衷、王肅以來倡言攻鄭，而南學、北學又分。杜預、何晏、王弼、鍾會、庾峻、摯虞、孔晁、孫毓、皇甫士安、僞孔安國，立說皆黨王氏，南北二學之相非，固不讓於漢人之論今古。鍾會論《易》無互體以非鄭，而荀顗難之，顧夷有《難王輔嗣易》一卷，王濟、孫盛、荀融並譏短王氏，此《易》家南北二學之爭也。王肅注《詩》述毛非鄭，王基則駁王肅申鄭義，孫毓評毛、鄭、王肅三家朋於王，陳統又難孫申鄭，此《詩》家南北學之爭也。王粲問鄭氏書，田瓊、韓益救之，《僞孔傳》成而皇甫謐朋之，此《書》家南北學之爭也。崔靈恩箸《左氏條義》，申服以難杜，虞僧誕又作申杜難服以答靈恩，蘇寬爲疏又專攻賈、服，此《左氏》家南北學之爭也。六代之際，猶復齗齗激論，非只馬昭、張融、孔晁、王基之徒嘲譏於前世而已。鄭箋每以韓、魯易毛，王則述毛以難三家，劉、賈、服、潁時膚引二傳以自亂，而杜則專據《左氏》，鄭、荀之《易》尚錯出於孟、京，輔嗣則一本於《彖》、《象》。則子雍以前，古學尚牽合於今文，子雍而後皆一擯今文而不取，則古學之純，又不可謂非南學之所長也。惟鄭氏於《禮》糅雜今文，子雍排鄭，乃蹈其失，不能反諸賈、馬前轍，斯則王氏之又不足與言賈、馬者也。

子雍爰興《聖證》，據用《家語》，而馬昭以此《家語》非鄭所見，故前儒謂爲王肅僞造之書。兩京無言孔安國作《尚書傳》之說，獨王肅《家語·後序》云："安國爲《古文論語訓》十一篇、《孝經傳》二篇、《尚書傳》五十八篇。"是僞孔之《古文尚書》已見稱於子雍之書，蓋即作於子雍之手，又并作《論語孔訓》、《孝經孔傳》，故云《肅注》與古文類也。子駿惟託孔壁佚書，子雍乃竟作《安國訓傳》，《孔叢子·敘書》亦稱："已定五十餘篇，並爲之傳。"說與《家語》、《孔傳》相符。則又並造《家語》、《孔叢子》，其誣妄又過劉遠矣。前晉博士十九人，《孔氏訓傳》已列其間，明僞孔學之行爲時已早。鄭冲以古文授蘇愉，數傳而至梅賾，鄭冲共何晏集《論語集解》，亦采

孔氏之《訓》,是鄭冲即首傳僞孔氏學之人。是其學出自魏末,固非始於東晉也,亦見《孔傳》行世之早。荆州初有異説,景侯以後更有僞書,以爲證驗,而諸儒遂依之述作。皇甫謐於外弟梁柳處得《古文尚書》而作《帝王世紀》,汲冢竹書之出,更與南學水乳相溶,同爲一派也。

鄭玄括囊大典,網羅衆家,冶今古兩學於一鑪,王肅難鄭,一蹈鄭失,或又甚焉。逮二家分行南北,河洛尚篤信康成,江左則不能確宗王氏。《南齊書》謂:"江左儒門,參差互出。"蓋群經集解,盛於一時,家學師法,掃地以盡。及今文章句淪亡,義疏遂猾起於齊梁之際。唐一區宇,孔穎達、賈公彦等製作正義,南北二學,遂合而爲一,守學之倫,篤信奉之,莫敢同異。王元感長安三年表上《尚書糾謬》十卷、《春秋振滯》二十卷、《禮記繩愆》二十卷,並所著《孝經》、《史記》藁草。祝欽明、郭山惲、李憲等皆專守先儒章句,深譏元感掎摭舊義。魏知古、徐堅、劉知幾、張思敬雅好異聞,每爲申理,其論喪以三十五月爲説,而張柬之破之。在唐之世,異説與守學爭,自元感始矣。趙州啖叔佐善爲《春秋》,考三家短長,縫綻漏闕,號《集傳》,趙匡、陸質傳之,遂名異儒。大歷時,助、質、匡以春秋,施士匄以《詩》,仲子陵、袁彝、韋彤、韋茝以《禮》,蔡廣成以《易》,强蒙以《論語》,皆自鳴其學。而士匄、子陵最卓異,唐之異儒,於斯爲最,而經術遂一大變也。《改齋漫録》、《困學紀聞》等並謂:"慶歷以前,多遵章句注疏之學,談經者守訓故而不鑿,自劉原父爲《七經小傳》,始異諸儒之説,而稍尚新奇,王荆公修經義,蓋本於原父,視漢儒之學若土梗。"蓋至是而漢、魏師法掃地盡也。《四庫提要》云:"越孔、賈、啖、趙,以及北宋孫復、劉敞等,各自論説,不相統攝,及其弊也雜。"此正説大歷以至慶歷之學也。又曰:"洛、閩繼起,道學大昌,擺落漢唐,獨研義理,經師舊説,俱排斥以爲不足信,其學務别是非,及其弊也悍。"此言伊洛以來之學也。又曰:"學脈旁分,攀緣日衆,驅除異己,務定一尊,自宋末以逮明初,其學見異不遷,及其弊也黨。"此朱學獨盛以後之學也。又曰:"主持太過,勢有所偏,材辨聰明,激而横决,自明正德嘉靖以後,其學各據心得,及其弊也肆。"此言王學大行以來之學也。大歷以來,談經之變,盡於是矣。自啖助、趙匡下及黄澤、趙汸,

説經非無可取，洛、閩、姚江之學，直可建諸天地而不悖，百世以俟聖人而不惑，然其以説經爲餘事，於聖作賢述之本、師法條例之奥，即謂之未留意及之亦可也。

内學第七

《五行志》言："董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽爲儒宗。"蓋經師而言災變，自仲舒始也。《志》又言："夏侯始昌通五經，善推五行傳，以傳族子夏侯勝，下及許商，皆以教所賢弟子。"則漢師傳經，雖並傳災異五行之説，經則徧授弟子，災變實不以徧授弟子，故仲舒箸論，吕步舒不知其師書，以爲大愚，此固内學之名所由立也。翼奉好律歷陰陽，同門之匡衡、蕭望之不必曉律歷陰陽，李尋獨好《洪範》五行，同門之鄭寬中不必亦傳《洪範》五行。蓋災變章句之説，雖一師傳之，而道究未嘗混也。《尹敏傳》云："讖書非聖所作，其間多近鄙别字，頗類世俗之辭，恐疑誤後生。"又曰："臣見前人，多增損圖書。"此今文家亦難圖讖者也。則今文家而好災變圖讖者有之，闢災變圖讖者亦有之，雖同出一師，或傳或不傳，固未定也。《荀子·天論》言："夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。上明而政平，則是雖並世起無傷也；上闇而政險，則是雖無一至者無益也。夫星之隊、木之鳴，是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也，怪之可也，而畏之非也。物之已至者，人祆則可畏也。傳曰：萬物之怪，書不説。無用之辯，不急之察，棄而不治。若夫君臣之義，父子之親，夫婦之别，則日切磋而不舍也。"蓋陰陽家自昔牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神，大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏，傳《春秋》、《洪範》者恒泥之，戰國之世荀子已評議之也。《荀子》又言："日食而救之，天旱而雩，卜筮然後决大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。"二派並峙，於六國之世已然也。

桓譚言："今諸巧慧小才數術之人，增益圖書，矯稱讖記。"古文家若桓

譚、鄭興、賈逵之斥圖讖，事固顯著，無待論也。然《後漢書·李通傳》言："通父守從劉歆學星歷讖記。"則歆爲古學本師，亦傳讖記。賈逵以《左氏》證帝宣，又竄"其處者爲劉氏"一語於《傳》中以合讖。鄭玄注經亦徵祕説（讖緯），《左氏》傳於張蒼，蒼實著《終始五德傳》者，猶的爲鄒衍之徒。則信讖緯者今文家有之，古文家亦有之，闢讖緯古文家有之，今文家亦有之，非獨一家之過也。《包元太平經》之出，李尋附之，而平當不以爲可。孟喜得陰陽災變書以爲枕膝獨傳，而梁丘賀疏通證明之，焦延壽獨得隱士之説，京房以延壽《易》即《孟氏易》，而翟牧、白生不肯，皆曰非也，其事尤箸。漢世今古兩家經師之兼通災變，猶賈生、晁錯之兼明申、商，主父偃之習從横家言，不必傳《書》、《易》者皆習申、商、蘇、張之言，申、商、蘇、張之學即《書》、《易》之學也。

張衡言："聖人明審律歷，以定吉凶，重之以卜筮，雜之以九宫，經天驗道，本盡於此。"此災變律歷之學自爲一派也。又曰："或觀星辰順逆，寒燠所由，或察龜策之占，巫覡之言，其所因者非一術也。立言於前，有徵於後，故智者貴焉，謂之讖書。"此圖緯之學，又一派也。又曰："夏侯勝、眭孟之徒，以道術立名，其所述箸，無讖一言，劉向父子領校祕書，閲定九流，亦無讖録，成、哀之後，乃始聞之。"則緯學雖導源於西京，然西京爲律歷陰陽之學，而非成、哀以後東京圖讖之學，其道固不相謀也。故衡又言："律歷、卦候、九宫、風角，數有徵效，世莫肯學，而競稱不占之書。"則災變之與讖記，其本各殊，其辨亦顯，兩漢所尚，自各不同。《封禪書》云："自齊威、宣之時，騶子之徒，論箸終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門子高之類，皆燕人，爲方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕、齊海上之方士，傳其術不能通。"蓋於兩漢則董仲舒、夏賀良之術既殊，於六國則宋毋忌，騶衍所傳亦異，齊人五德之運，此《七略》數術之學也，燕人形解銷化，此《七略》方技之學也。遠則燕、齊殊科，近則兩漢異致，皆於經術無涉，自儒者混而同之，各家之真遂莫能辨析也。

兩漢經學有經學之師傳，言五德者有五德之師傳，董仲舒、何邵公同

傳《公羊》之學，一言赤統，一言黑統，其言《公羊》雖同，而言五德則異。張蒼以漢當水德，黑統之説也；劉向、劉歆以漢當火德，赤統之義也；賈誼又謂漢當土德。三家同傳《左氏》，而言五運則互不相同。公孫宏亦同賈誼、兒寬，説漢當土德，宏爲公羊氏學，既異於董生，又異於邵公。誼爲《左氏》學，既異於張蒼，復異於子駿。言《春秋》則同，而言五運則異，言《春秋》或異，而言五運則同。則經術自經術之傳，五運自五運之傳，於此更可見也。西狩獲麟，《左氏》説："麟是中央軒轅大角之獸。"與《春秋》説"麟生於火、游於土，中央軒轅大角之獸"同。《公羊》家舊説"麟爲土畜"，服虔亦説"麟中央土獸"。明《公羊》舊説與《左氏》同。及何休説"麟爲木精"，陳欽説"麟是西方毛蟲爲金精"，則何休不與《公羊》舊説同，服虔又與陳欽説《左氏》異也。亦有説"麟爲北方玄枵之獸陰之精"，殆别一家《春秋》之説歟！經術與五行之傳授既殊，自不必傳五經者即傳五行，則陰陽五行説之不與經相混淆，更可知也。

荀悦言："世稱緯書仲尼之作。司空爽辨之。"《荀淑傳》爽書有《辨讖》，蓋發其僞也。其有起於中興之前，終章之徒之作乎？張衡以讖書爲成、哀之後乃始聞之，則律歷五行爲先秦之舊説，而讖記爲漢季之僞書。《王莽傳》："孟通浚井得白石丹書，符命之起自此始。"莽又徵天下天文、圖讖、鐘律、月令通知其意者，光武以圖讖興，遂宣布圖讖於天下，以故内學滋盛。樊儵以讖記正五經異説，復詔東平王蒼正五經章句，皆命從讖。蓋俗儒趨時，益爲其學，篇卷第目，轉益增廣，言五經者皆憑爲説（《隋書·經籍志》文）。在西漢，仲舒之徒言災變，其文皆别見《繁露》，公羊氏之《傳》無之，至東漢何邵公之倫，則《演孔圖》之類悉取以入《解詁》中，蓋又承東平王蒼之後，囿於以讖説經之習也。《封禪書》所載鼎書、札書，在《漢紀》并謂之讖，《史記·賈誼傳》、《越世家》所稱之策，《漢書》、《風俗通》并謂之讖，尤足見圖書古固有之，入後則并以之爲讖。此桓譚所謂增損圖書，矯稱讖記，張衡所謂圖讖成於哀平之際者也。下至東漢，讖説始入於經，王弼、杜預而後，乃一屏緯説，不更牽引，此又不可謂非子雍之長也。

魯學、齊學第八

劉歆言:"往者《書》有歐陽,《春秋》公羊,《易》則施、孟,孝宣皇帝猶復廣立《穀梁春秋》,梁丘《易》,大、小夏侯《尚書》,義雖相反,猶并置之。"則知今文之學,亦自相反異,故宣帝詔諸儒議五經同異於石渠閣,明博士之業,互不相同,非但費、左古學、與今文反異而已。既宣帝所立博士,與舊在學官之學反異,則是《公羊》與《穀梁》反異,歐陽與夏侯反異,施、孟與梁丘反異可知也。宣帝聞衛太子好《穀梁春秋》,以問韋賢、夏侯勝、史高,皆魯人也。言"穀梁子本魯學,公羊氏乃齊學也,宜興《穀梁》。"至甘露中乃有石渠之議,而《穀梁》遂大盛,則石渠之議,其意固在興《穀梁》、崇魯學。夏侯氏,魯人也,立《穀梁》并立夏侯,則夏侯亦魯學之黨耶! 又并立梁丘,蓋梁丘亦魯學之黨也。是知十二博士之間,有齊學,有魯學,所謂義雖相反,即謂此魯學與齊學之相反,五經同異,即此魯學與齊學之同異也。石渠之稱制臨決,大端在禮制,故今文學各家禮制大段相同,禮制而外,若義例,若文字,石渠之議所弗及者,則各家之異仍自若也。

《公羊》齊學,《穀梁》魯學之外,《詩》則有《齊詩》,《論語》則有《齊論》、《魯論》,齊、魯之分,此爲最明。班固言:"申公爲訓故以教,無傳,疑者則缺弗傳。"又言:"齊轅固、燕韓生皆爲之傳,或取《春秋》,采雜說,與不得已,魯最爲近之。"則知魯學謹嚴,齊學駁雜,何休以《公羊》多非常異義可怪之論,何晏說《齊論》多《問王》、《知道》二篇,二十篇中章句頗多於《魯論》,皆足見齊學不如魯學之純。武帝末,民間得《泰誓》,歐陽氏取以人經,而夏侯不取,則歐陽與《齊論》之多《問王》、《知道》爲何如? 鄭玄《書贊》謂:"歐陽氏失其本義。"則歐陽不得孔氏學之嫡傳可知也。孟喜好自稱譽,得《易》家候陰陽災變書,以爲師田生且死,枕膝獨傳,而梁丘賀疏通證明之,則孟喜與《公羊》之多非常異義可怪之論則何如? 漢世以喜改變師法,不得爲博士,則孟氏不得爲孔學之嫡傳可知也。二戴之記,《投壺》、

《奔喪》取之《逸禮》，且取子思子、淳于髡、曾子、公孫尼子、荀卿、賈誼以爲書，則與《齊詩》之取《春秋》采雜說爲何如？則齊學之黨爲雜取異義，魯學之黨爲篤守師傳，以石渠議後十二博士言之，則《魯詩》、大、小夏侯之《尚書》、后氏《禮》、梁丘氏《易》、穀梁《春秋》，此魯學之黨也。齊、韓《詩》、歐陽《尚書》、施氏、孟氏《易》、公羊《春秋》，此齊學之黨也。齊、魯治學，態度各殊，《公羊》、《穀梁》、《易》、《書》之學，在漢傳之者非特齊魯之士，蓋以合於齊人旨趣者謂之齊學，合於魯人旨趣者謂之魯學，固不限於漢師之屬齊、屬魯也。

言六藝者，魯人之學，非齊人之學也。以稷下先生考之，齊人之學，本以諸子爲最盛。孔氏之徒，孟子、孫卿之列，偶有厠身其間者而已。《史記》言："齊自威王、宣王之時，喜文學游說之士，自如鄒衍、淳于髡、接予、田駢、慎到、環淵之徒七十六人，皆命曰列大夫，不治而議論，爲開第康莊之衢，高門大屋尊寵之。"則齊學尊百家言可决也。考稷下先生之可見者約十數人，以司馬談所列六家分隸之，曰鄒衍、鄒奭，此陰陽家也；曰孟子、荀卿，此儒家也；曰宋鈃，墨家也；曰尹文，名家也；曰慎到、田駢，此法家也；曰接予、環淵，此道家也。惟田巴、徐劫、持說不可知，儒家魯連、名家兒說，亦在稷下。明齊學備六家，而儒其一耳。孟子爲卿於齊，荀卿三爲祭酒，鄭氏《書贊》謂："先師棘下生亦崇此學。"孔氏之學，於時遂流入於齊，別爲齊學，與魯人六藝之學有別。史遷言："稷下學士復盛，且數百千人。"孟子書稱："養弟子以萬鍾。"蓋稷下先生七十六人，而稷下弟子數百千人，則齊學之盛也。漢之博士弟子，或亦仿於此。就漢世言之，魯學謹篤，齊學恢宏，風尚各殊者，正以魯固儒學之正宗，而齊乃諸子所萃聚也。《藝文志》：《論語》有"《燕傳說》三篇。"《儒林傳》以燕韓太傅《詩》不如韓氏《易》深，齊魯之外復見有燕學。井研先生以燕學同於齊學，蓋燕之風尚，素與齊同，燕之儒生多自齊往故也。《史記》云："燕昭王收破燕之後，乃卑辭厚幣，以招賢者，於是樂毅自魏往，劇辛自趙往，鄒衍自齊往。"齊有稷下，燕有碣石之宫，其事一也，則燕學者齊學之附庸也。

許慎說："分爲七國，田疇異畮，車涂異軌，律令異法，衣冠異制，言語

異聲，文字異形。”蓋自七國之分，而法制禮儀并殊異也。《荀子·解蔽》言：“今諸侯異政，百家異說。”李斯言：“往者天下散亂，莫之能一，是以諸侯并作語，皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊，私學而相與非法教，人聞令下，各以其學議之。”蓋諸生各以己國之私學，衡秦人之法教與建立，此焚坑之禍所由來也。各國禮制，本自不同，齊、魯之學，因之以異。《公羊》言“歲則三田”，《穀梁》言“四田”，而《王制》與《公羊》同，與《穀梁》異。《王制》言“公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里”，而《公羊》以“伯子男同一爵”。是《王制》爲今文禮制之宗，而或取《齊》，或取《魯》，左右采獲以爲書。故俞蔭甫謂《王制》與《公羊》同，廖師又謂其與《穀梁》同，則今文爲糅合齊魯兩學而成者也。蓋齊、魯之學，本自各殊，凡妾母之得爲夫人，葬之不爲雨止，莫不因二家所據禮文各殊而異解。王吉傳《鄒氏春秋》，其言“《春秋》大一統者，六合同風，九州共貫”，義符《公羊》。廖師以鄒氏即鄒衍，則《公羊》之旨，浸淫於鄒氏者多。劉向以《禮·王度記》爲“齊威王時淳于髡等所作”，此齊人之禮，漢文《王制》所由仿也。《王度記》言：“天子駕六”，與《公羊》同。孔氏之學人於齊，而義則浸淫於鄒衍，禮則糅雜於淳于髡，自不純於魯人之義，而齊人固以百家之旨爲主者也。至《檀弓》一篇獨稱邾婁，文與《公羊》同，言立弟、立孫亦與《公羊》會，以見齊學之自相會而與魯殊科也。

《公羊》齊學，既雜以淳于髡、鄒衍之言，如説襄公滅紀爲復九世之讎等事，尤爲祖齊之明效，《穀梁》魯學，言禮則與孟子符同，正以孟子爲魯學之嫡派也。魯以六藝爲正宗，齊爲百家所聚萃，持百家之語比之孟氏所陳，而後魯學之陳義足珍，乃更昭然顯著也。善條列諸子者，無過於莊子、荀子、司馬談三家，若劉氏九流之分，本以校書而立部别，《淮南·要略》所陳，專就致用立説，皆不足持以辨章學術。司馬談分六家，則專就學術而言也。曰道家，老、莊之徒，多是南人，此荆楚之學也。曰法家，申、韓（商君衛人）之徒，并是北人，此三晉之學也。孔、墨則同爲魯人，此東方之學也。曰名家，莊子所謂别墨，史公謂“申、韓之學，歸本於黄、老”，則刑名不無取之黄老。法家、道家雖不同，貴己而賤人，絀文學，擯仁義，則同。孔、墨之

學雖不同，而法先王，道堯、舜，貴文學，奉《詩》、《書》，仁民而惠物，卑己而愛人，則同。是中國學術固有南北之殊，尤見東西之别，一愛人、一貴己，一文一質，其判較然也。曰陰陽家，恐亦未足以言學，蓋中國古代學術，多源於巫，則司馬談之列陰陽家，正以之統上古舊有文化，而此五家者皆後起之文化也。法家統於道家，名家統於墨家，陰陽家則巫史所傳舊文，無裨學術。則六家之學，惟儒與道墨二家而已。荀卿《非十二子》曰：魏牟、它囂，縱情性之一派，此道德家也。曰陳仲、史鰌，忍情性之一派，此巫史家也。墨翟、宋鈃，無法者也，此爲墨家。慎到、田駢，尚法者也，此爲法家。子思、孟子，略法先王爲儒家。惠施、鄧析，不法先王爲名家。荀卿之六家，亦即司馬談之六家也。《莊子・天下篇》亦分六派，曰墨翟、禽滑釐，此墨家也。曰宋鈃、尹文，是亦墨之一派、而漸入於名家者也。曰關尹、老聃，此道家也。曰彭蒙、田駢、慎到，亦道之一派、而漸入於法家者也。莊子自爲一家，不離乎道德者也。惠施，名家，此莊子所常詆斥者也。（陶潛《群輔録》以宋鈃、尹文爲墨家。）是莊子所陳六家，亦不出於司馬談六家之外，名源於墨，法歸於道，道與儒、墨并立爲三，晚周之學，其主要者惟此而已。道家知重形而上者而遺形下，墨家知重形而下者而遺形上，儒家之學即形下即形上，不溺於物，不淪於虚，故曰中庸，此孔氏之所以爲高也。傳孔氏之學者孟、荀並稱，而荀氏已囿於三晉之説，惟孟氏爲不失魯人面目。持道家言者許行之屬，託神農，囿於南學也。墨翟託夏禹，染於北學也。仲尼祖述堯、舜，删《書》自唐虞，《莊子》謂："自有虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義。"又曰："有虞氏其猶藏仁以要人。"則仁義之説固虞舜之道，而舜東夷之人，孔子談仁義稱唐虞者，守東方之教，孟子又篤信孔氏之學而不失鄒、魯之軌範者也。

晉學、楚學第九

《詩序》言："王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風變雅作

也。”《論語》云：“天下無道，禮樂征伐自諸侯出。”則殊禮異教，其來已漸，非自七國始也。《史記》言：“自孔子卒後，七十子之徒散游諸侯，子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。”則孔氏之學，於時已散在中國。又云：“是時魏文侯好學，齊、魯之間，學者獨不廢也。齊、魯之間於文學，自古以來，其天性也。”知六國之際，孔氏之徒，雖散處天下，然傳學最盛者，獨魏與齊、魯耳。劉歆言：“鄒、魯、梁、趙，頗有《詩》、《禮》、《春秋》，先師皆起於建元之間。”則漢興言學略盛者，又唯鄒、魯、梁、趙耳。《魏世家》言：“惠王數敗於軍旅，卑禮厚幣以招賢者，鄒衍、淳于髡、孟軻皆至梁。”《平原君列傳》：“平原君厚待公孫龍，善爲堅白之辯，及鄒衍過趙言至道，乃絀公孫龍。”《别録》言：“鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒綦毋子之屬，論白馬非馬之辯以問鄒子。”則梁趙之學，以魏文侯、梁惠王、平原君之禮政賢者而盛耳。今文之學，鄒、魯、燕、齊之學也，梁趙之學，於何求之？《毛詩》傳於趙國毛萇，《左氏》傳於趙國貫長卿，二家并爲河間獻王博士，《孝經》爲河間顔芝所藏，《周官》爲獻王所得，河間，故趙地也。進而推之，李克傳《毛詩》，魏文侯之相也，吳起傳《左氏春秋》，魏文侯之將也，蔡邕《月令章句》引魏文侯《孝經傳》，漢得魏文侯樂人竇公，獻其書則《周官·大宗伯》之《大司樂》章也。則今文之學源於齊、魯，而古文之學源於梁、趙也。《賈山傳》：“山祖父祛，故魏王時博士弟子。山受祛學，所言涉獵書記，不能爲醇儒。”則魏博士之業可知也。汲郡得《魏冢書》，當即魏人之寶書、博士所職，而有《生封》、《大曆》、《繳書》、《圖詩》之類，昔人謂之雜碎怪妄，則魏人之學，雜碎不醇之學，舊法世傳之史文也。汲冢得書，義與古文相會。《紀年》，晉史，杜預説：“諸所記多與《左氏》扶同，異於《公羊》、《穀梁》。”朱右曾言：“《逸周書》其間多晉史之詞。”《職方》一篇，又全符《周官》。汲冢又有《師春篇》，全取《左氏》言卜筮事，則尤見古文之學梁、趙之學也。自王肅以下，多據《周書》、《紀年》，以其義與今文相反，同於古文。顧炎武以晉用夏正，《左氏》言夏正爲多，每與《春秋》經文相駮。姚姬傳氏直以《左氏》爲吳起之書，媚魏而作。汲冢得《易》有上、下《經》而無《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》，有《易繇陰陽卦》，似《説卦》而異，而漢人

《說卦》固非田生所傳，而得之河内者。則魏人之學，本無與孔氏之業也。《逸書》七十一篇在孔氏外，齊、魯傳《書》二十九篇，汲冢又無之。《紀年》言："夏年多殷，益干啓位，啓殺之，太甲殺伊尹，文丁殺季歷"，更與六經相背，而與韓非相同。足見魏人之學，大異於孔氏，而古文之學來自梁、趙，孔氏學而雜以舊法世傳之史，猶燕、齊之學爲孔氏學而雜以諸子百家之言，其離於孔氏之真一也。

《漢書・刑法志》："周道衰，法度墮，至齊桓公任用管仲，乃作内政而寓軍令焉，故卒伍定乎内，而軍政成乎郊。齊桓既没，晉文接之，亦先定其民，作被廬之法，然其禮已頗僭差，又隨時苟合，以求欲速之功，故不能充王制。"此漢時齊、晉改制之師說也。齊、晉自爲霸制，故曰不能充王制。則齊、晉禮制之殊，桓、文所制耶！《左傳》文十五年："諸侯再相朝以終王命，古之制也。"昭三年《傳》："昔文、襄之霸也，其政不煩諸侯，令諸侯三歲而聘、五歲而朝。"則晉文霸時改制，《春秋》有其文也。《王制》："比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。"鄭注：晉文霸時所制也。是禮家又有其義也。以《齊語》觀之，則管仲所陳，又無一非爲齊桓改制。則齊、晉之制，桓、文之霸制，非王制也。齊人作内政而寓軍令，則制國以爲二十一鄉，工商之鄉六，士農之鄉十五，公帥十一鄉，高子帥五鄉，國子帥五鄉，參國爲三軍。《管子・小匡》、《國語・齊語》并如此説。《春秋繁露・爵國篇》："公侯大國四軍，其一軍以奉公家也。"則《公羊》之說，全符《齊語》，管仲所制也。《穀梁》："天子六師，諸侯一軍。"此魯說也。《周官》："大國三軍，次國二軍，小國一軍。"此晉作三軍以後之說耶！韓之戰，晉於是作州兵、作爰田，而爰田、州兵同於《周官》，則《周官》不得爲晉惠以前書也。於晚周亦惟西門豹治鄴見爰田之法，則州兵、爰田，固晉之遺制也。齊之制，萬人爲一軍，周官之制，萬二千五百人爲一軍，《白虎通》以二千五百人爲師，師爲一軍，此魯學之制也。則桓、文之制，迥與魯殊。管仲曰："公欲定卒伍，修甲兵，大國亦將修之，而小國設備，則難以速得志也。"則齊之作内政寓軍令，管仲之陰謀也。而《周官》又何獨非卒伍定乎内、軍政成乎郊，故何休以《周官》爲"六國陰謀之書"。井研先生以今學統乎王，古學帥乎霸，齊、魯

爲今學，燕、趙爲古學，詳究論之，趙魏三晉爲古學，三晉爲晉文霸制，齊學爲齊桓霸制也。

司馬遷言："司馬氏世典周史，惠、襄之間，司馬氏去周適晉。"《説苑·權謀》："晉太史屠餘見晉國之亂，以其圖法歸周。"《左氏》昭十五年傳："孫伯黶司晉之典籍，以爲大政。"昭二十九《傳》孔子亦責："晉國以將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之。"皆見圖法典籍之備存於晉，非徒以賈逵之學、汲冢之書，斷三晉以舊法之史爲學也。子犯以民未知禮，於是大蒐於被廬，以示之禮，作執秩以正其官。隨會聘於周，歸乃講聚三代之典禮，修執秩以爲晉法。知尊史者無逾於晉，鄒、魯則不然。周室班爵禄，孟子以其詳不可得聞，諸侯去其籍，知東方圖史之久墜，孔子亦以夏、殷之禮杞、宋無徵，爲文獻不足。而《荀子·榮辱》言："循法則度量刑辟圖籍，不知其義，謹守其數，慎不敢損益也。父子相傳以持王公，是故三代雖亡，治法猶存，是官人百吏之所以取禄秩也。"知北方圖籍完存，不似東方之墜絶也。《春秋》二百四十二年之間，亡國五十二，此東方魯人之所傳也。韓非所稱：則齊桓公并國三十，楚莊王并國二十六，晉獻公并國十七、服國三十八，秦穆公并國二十，此北方三晉所傳之史也。孟子言："誅紂伐奄滅國五十。"而《逸周書》言："武王伐紂，凡憝國九十有九，服國六百五十有二。"周公東征，"凡所征熊盈族十有七國，俘維九邑。"詳略相差，何止倍蓰。他若《荀子》稱："齊桓公并國三十五"，李斯言："秦穆公并國二十"，《荀子》又言："周公立七十一國，姬姓獨居五十三。"韓非説："舜時國之不服者十三，禹時國之不服者三十三，湯時國之不服者五十三。"斯并北方所傳，而無聞於東方者，則三晉之史視齊魯爲備可知。史遷言："諸侯相兼，史記放絶，秦燒《詩》、《書》，諸侯史記尤甚，史官非《秦紀》皆雜燒之。"馬融説："秦政酷烈，與《周官》相反，始皇特疾惡之，以故搜求焚燒之。"獨悉史記晉學也，《周官》晉書也。是三晉之學，秦人所深斥者也。《封禪書》："始皇東巡郡縣，於是徵從齊、魯之儒生博士七十人，至乎泰山下。"是秦人之所尊者，齊、魯之學也。秦有《詩》、《書》博士，此魯學也，有百家語博士，此齊學也，此其所召文學方術士也，又召方士以求奇藥。在漢亦齊、

魯諸儒與方士并進。今文之學,合齊、魯學而成者也,古文學據三晉學而立者也。今古學門户雖成立于漢,然齊、魯以并進而漸合,晉學以獨排而别行,則始於秦。言今、言古,終秦漢以後事,皆無當於晚周之旨也。

《管子》言:"衛國之教,危(詭)傅以利,魯國之教,好邇而訓於禮,楚國之教。巧文以利。"(自衛滅于狄遷河南,而河内殷虚更入於晉,則晉固有衛之故虚。)《管子》蓋深知東方之學,與南北之各殊也。《鄒陽傳》:"王生言:鄒、魯守經學,齊、楚多辨知,韓、魏時有奇節。"則下及於漢,三方風習猶殊。三晉以史學爲正宗,魯人以經學爲正宗,若楚人之學,則屈、宋以來,自以辭賦爲正宗也。道家者流盛於南方,儒學自盛於鄒、魯,而商君、申、韓之徒,并是北人,是法家者北方之學也。東方儒、墨之學雖不同,而法先王、尚文學、重仁義、崇《詩》、《書》,以不忍人爲本則同。而北方法家、南方道家之説,則絀文學、殺《詩》、《書》、輕仁義、法後王、貴己而賤人,此皆其文化同異之大較也。蒙作《古史甄微》,究北人之史也,作《天問本事》,究南人之史也,迥與六經乖違,此三方各有其史也。蒙穀負離次之典,逃于雲夢之中,"昭王反郢,五官失法,蒙穀獻典,五官得法",則離次之典者,五官之典,《左氏》昭七年傳:"楚文王作僕區之法。"或即此五官之法。晉有被廬之法,作執秩以正其官。楚有離次之典,僕區之法,此三方之各有其禮也。齊人之學,尚與魯近,而晉、楚乃絶異也。此秦、漢之并取齊、魯,而獨排他方者耶?《韓非·顯學》以儒分爲八、墨分爲三,伍君非百以東方之墨、秦之墨、南方之墨爲三墨。然以孟、荀書攷之,儒亦分三,《非十二子》言子張氏之賤儒、子夏氏之賤儒、子游氏之賤儒,即孟子所謂子夏、子游、子張皆有聖人之一體者也。是孔學初分,孟、荀所見,衹此三派。子張居陳,爲南方之儒,子夏居西河,爲北方之儒,子游蓋即東方之儒。儒初亦衹分三,《韓非》所謂分八,戰國末年事也。是東方儒墨之學,傳之南北,亦遂分途,莫不受地域之影響。蓋齊以稷下,而孔學盛于齊,魏以文侯,而孔學盛于晉,自鄒、魯而外,重學者惟齊魏耳,他國皆否。故楚人之孔學,終無聞焉。惟持晉、楚之學以窺鄒、魯,於孔氏學又辨其齊、晉,則于衆家學術異同之故,自顯然也。

文字第十

上古文字，種類實多，倉頡作書以迄五帝三王之世，改易殊體，七十二代，靡有同焉，下至七國，田疇異畮，車途異軌，律令異法，衣冠異制，言語異聲，文字異形。見晚周之際，尤復紛歧。下及於漢，存者有三，《史篇》爲周時教學僮書，史籀之舊，文字之最遠者也。小篆爲李斯所奏同，當時之所遵用也。孔氏古文爲壁中遺字，攷論六藝者之宗也。籀爲周人之書，篆爲嬴秦之字，古文蓋唯行于鄒、魯，其餘悉就湮滅。八體、六技、繆篆中蓋有其迹，後乃不少概見。鼎彝爲西周之文，甲骨爲殷商之制，壁中古文必爲史籀后書，情可知也。《論語》曰："正名。"《中庸》曰："攷文。"《説文》中所舉孔子諸説，其即正名遺跡之可見者，許氏稱"孔子古文"，蓋正以示異於異代異國之語而名之也。《説苑・善説篇》曰："越人擁楫而歌，歌辭曰：'濫兮抃草濫予昌枑澤予昌州州鍖州焉乎秦胥胥縵予乎昭澶秦踰滲惿隨河湖。'鄂君子皙曰：吾不知越歌，子試爲我楚歌之。於是乃召越譯乃楚説之曰：今夕何夕兮搴洲中流，今日何日兮得與王子同舟，蒙羞被好兮不訾詬耻，心幾頑而不絶兮得知王子。山有木兮木有枝，心悦君兮君不知。"此即楚、越異語殊文之證。《荀卿子》亦曰："居越而越，居楚而楚。居夏而夏。"《史記》稱："由余能晉語。"亦晉、戎殊語之證。孟子稱："一齊人傅之，衆楚人咻之。"亦齊、楚殊語之證。異代殊語更可知。則孔氏古文不通於别國，惟鄒、魯之士能明之，決無疑也。

《漢志》：《孝經》家著録有《五經雜議》，此正後世目録五經總義門也，而其間有《爾疋》、《小疋》、《古今字》，自史籀至杜林别爲小學家，與《爾疋》分流，甚爲顯著。蓋《爾疋》爲孔氏書，史籀爲世所通用群書詁耳。王充言："《爾疋》之書，五經之訓。"鄭玄説："《爾疋》者，孔子門人所作，以釋六藝之言。"與《倉頡篇》等爲閭里書師教學僮書，顯然殊科，不相雜亂者也。《許書》稱史籀爲大篆，大篆者據小篆而言，蓋凡前於小篆者悉謂之大篆，

吕不韋書說倉頡作大篆,此皆秦人語也。言古文者復據今文而言,曰:"古文讀應《爾疋》,故解古今語而可知"(《藝文志》),此魯人語也。故《爾疋·序篇》:"《釋故》、《釋言》,通古今之字。"張揖説:"《釋故》者,通古今之異語。"而《漢志》以《古今字》繫之《爾疋》之末,張揖爲《古今字·詁》以釋之,全書體制,頗同於衛宏古文官書,專以照比古今字。惟六藝《爾雅》之學,有今文、古文之辨,凡前乎今文者皆得古文之目,惟鄒、魯之儒有是説也。是大、小篆,古、今文本截然異流,下至漢、魏間尚深知其説。蓋自揚雄、杜林、班固、賈魴、許慎之流著書,而大、小篆,古、今文之説漸淆而不可理也。

衛恒言:"魏初傳古文者出邯鄲淳,並善《倉疋》、許氏《字指》,衛瓘寫淳《尚書》以示淳而淳不别。正始中,立三字石經,轉失淳法。"以《四體書勢》之説考之,淳之所傳正壁中書也。《隋書·經籍志》:"晉世祕府所存有古文《尚書》經文,今無有傳者。"《尚書正義》引束皙云:"盤庚將治亳殷,孔子壁中書作將始宅殷。"則淳之所寫及正始立石,壁書尚存,猶得據之。唐制:凡書學石經三體書限三年,是六經古文,分寫固衆。陸元朗云:"今宋、齊舊本,及徐、李等《音》,所有古字,蓋亦無幾。"即江式所稱古今音注是也。知石經之外,漢、魏師師舊寫衆本猶多。故韓愈尚得科斗《孝經》、衛宏官書,逮宋之世,尤有所考,并是六經之支與流裔。夏竦、郭忠恕所著録,與洛陽發見殘石,正可相發,足徵文之非誣。輯比其字,孔氏古文,可得十六七,保殘守缺,不猶愈於徒守許書以正六籍之文乎?至卦爻爲伏羲之字,結繩爲神農之字,刻木爲黄帝之字,則《古史甄微》已言之也,若三字石經之詳,亦别有考述之。

井研廖季平師與近代今文學

今古文之爭，起於漢代，亦烈於漢代。清世經學，以漢學爲徽幟，搜討師説，尋研家法，遂亦不能不有今古文之辨。阮伯元稱張惠言之治虞氏《易》、孔廣森之治《公羊春秋》，爲二千年來不傳之絶學，蓋各家之師法，至是而略明。然治《公羊》者亦治《周官》，治虞《易》者亦治《左氏》，莊存與、惠棟之流皆是，一經之義明，而各經相互間之關係尚未窺其全，是則所知者各家一隅之今文説，尚無綜合各家以成整個之今文學派。劉逢禄之流，信《公羊》則並駁《左》、《穀)，而《周官》亦爲疑書，黨伐之諍以起。宋于庭以十四博士爲一家，至是而後有聯合之今文派，與古文爲仇，較爲整個之今文學。然於今古兩派立説異同，其中心所在，實未之知，徒以立學官與否爲斷，是則知表而仍不知其裏。故在清末，尚有治《穀梁》之專家而謂《穀梁》爲古學者，亦有治《公羊》以駁《穀梁》而亦謂《穀梁》爲古學者，皆由以立學官爲斷之説蔽之也。論事而不知其本，則爲已得門徑而未臻堂室，劉、宋不足以言成熟之今文學。然其區分今古，對壘抗行，自此之後遂有整個之今文學，功實亦不可没。本師井研廖季平先生初治《穀梁》，有見於文句、禮制爲治《春秋》兩大綱，後乃知《穀梁》之説與《王制》相通，以爲《王制》者孔氏刪經自訂一家之制、一王之法，與曲園俞氏之説出門合轍。然俞氏惟證之《春秋》，廖師則推之一切今文家説而皆準。又推明古文家立説悉用《周官》，《周官》之制，反於《王制》，求之《五經異義》、《白虎通義》而

義益顯。又知鄭康成遍注群經，兼取今古，而家法始亂。推闡至是，然後今古立說異同之所在乃以大明。以言兩漢家學，若振裘之挈領，劃若江河，皎若日星。故儀徵劉左盦師稱廖師爲"長於《春秋》，善說禮制，洞徹漢師經例，自魏晉以來未之有也。"前乎廖師者，陳壽祺、喬樅父子，搜輯《今文尚書》、《三家詩遺說》，而作《五經異義疏證》，陳立治《公羊春秋》，而作《白虎通義疏證》，皆究洞於師法，而知禮制爲要，然大本未立，故仍多參差出入，廖師推本清代經術，常稱二陳著論，漸别古今。廖師之今文學固出自王湘綺之門，然實接近二陳一派之今文學，實綜合群言而建其樞極也。他若魏源、龔自珍之流，亦以今文之學自詡，然《詩、書古微》之作，固不必求之師說，究其家法，漢宋雜陳，又出以新奇臆說，徒以攻鄭爲事，究不知鄭氏之學已今古并取，異鄭不必即爲今文。世復有以阿鄭爲事者，亦得古文家之名，魚目混珠，彼此惟均。故龔、魏之學别爲一派，别爲僞今文學，去道已遠。激其流者，皆依傍自附者之所爲，固無齒於今古文之事。故有見一隅而不窺全體之今文學，有知其大概而不得其重心之今文學，此皆未成熟之今文學，而又别有魏、龔一派漫無根荄之今文學；是漢代之今文學惟一，今世之今文學有二。至廖師而後今文之說乃大明，道以漸推而漸備，故廖師恒言：踵事增華，後來居上，然不有莊、張、劉、宋、二陳之啓闢途徑於前，雖廖師亦未易及此。而龔、魏以狂惑之說亂於前，揚其波者又淆之於後，致求今文者亦非，擊今文者亦非，能遠紹二陳、近取廖師以治今文者，近世經師惟皮鹿門一人而已。夫自三百年來，學者苦心孤詣，自宋而反諸唐，而魏晉，反諸東漢，而西漢，寸累銖積，然後僅有此渺焉之成績，乃病狂者以不根之說亂之，此誠學術之至可痛心歟！

廖師既通《穀梁》，明達禮制，以《穀梁》、《王制》爲今文學正宗，而《周官》爲古學正宗，以《公羊》齊學爲消息於今古學之間，就禮制以立言，此廖師學根荄之所在。於時變法之議起，潘、翁方當國，《公羊》之說大行，世之學者皆競言改制。《穀梁》釋經，本義密於《公羊》，故由《穀梁》而治《公羊》，其事至易。廖師以其餘力說《公羊》，言《公羊》着者悉未之逮，廖師遂以《公羊》名於世，凡知廖師者皆在《公羊》、不在《穀梁》。夫以禮說經者，

漢師之家法，石渠、白虎之遺規，今古之大限；援緯入經者，漢學之旁枝，亦古今所同病，固非一家之過。由前之說，則《穀梁》魯學爲大宗，由後之學，則《公羊》齊學爲巨擘。《公羊》多非常可喜之論，侈者樂焉，故其說易倡；言禮則樸實繁難，孟卿以禮經多而三傳煩雜，不以教子，故使孟喜學《易》，故其道難明。清世言今學者皆主於《公羊》，遂以支庶而繼大統，若言學脈，則固不如此。由《穀梁》以禮說今文者，魯學之遺規，由《公羊》以緯說群經者，齊學之成法，此今文中二派對峙之主幹。經學者固魯人爲嫡傳，緯書者固齊學之大本，齊學且不必專言經，治經者其餘事耳。自經學既盛，齊人亦起而說六典，遂以陰陽五行之論入之，其學自不必以經爲主。況以何休之義言之，改制之說推本於王魯，王魯之說推本於隱公元年，以爲諸侯不得有元年，魯隱之有元年，實孔子王魯之義，亦即改制之本。然《左氏》稱惠之二十四年，惠之十八年，《晉語》自以獻公以下紀年，諸侯之得改元，《春秋》著其實。《白虎通義・爵篇》謂："王者改元，即事天地，諸侯改元，即事社稷。"則禮家斷其義。安在隱公元年即是王魯，而衍其說於改制？故改制者實不根之說，非經學之本義也。鄭玄《起廢疾》於歲則三田之說，以爲孔子虛改其制而存其說於緯，則康成亦言改制，又安在改制獨爲今文之大義微言？由改制故言託古，改制之事不實，則託古之說難言。秦漢之間，齊人之學以陰陽五運之義與孔子之經合爲一家，而六經有齊學。端門受命之說興，孔子幾於由人而變爲神，儒家幾於由哲學而變爲宗教，猶釋迦、耶穌然。今古文諸家持其說者有之，幸破其說者有之，而孔子乃得仍爲人，此亦中國學術之一大事。由齊學者視之，則《公羊》、緯書爲今文之正宗，而《穀梁》居今古之間，故來以《公羊》遍說群經之譏（緯書雖盛於東漢，其說實導源於先秦）。廖師由《穀梁》而兼治《公羊》，故主於禮制而不廢神運，實以魯學而兼治齊學，其長在《春秋》、禮制，此劉左菴稱之爲魏晉以來所未有，於神運之說尚非所長。世之侈言《公羊》齊學者，則又不究於災變之故，探五勝之原，尤不知其間各家異同分合之所在，甚無爲也。純就齊學而言，惟淳安邵次公（瑞彭）洞曉六歷，於陰陽三五之故，窮源竟流，若示諸掌，自一行一人而外，魏晉及今，無與倫比，此固今世齊學一大師，

而廖師實非齊學之巨擘。然邵氏實亦襲清儒之前功，而後有此創獲，事亦與廖師同，夫學安有不百年積之而可一朝偶致者耶！由邵氏之説，則足以周知諸緯派別異同、源流先後之故，所係至大，可資之以處理秦漢各派之學説。齊學之爲用若何不必言，而古有齊學，其根柢則若是，是以齊學言，則邵氏《齊詩鈐》之作，其深合齊學家法，固優於廖師也。

廖師之學，既本於禮制，禮文異數，實爲今古學一大分限，視世之徒以文字辨今古文、以義理辨今古文者，虚實不侔也。惟禮既異數，學判今古，勢必進而推明其致異之故。廖師初年之學，以爲今文者孔子晚年之定論，鄒魯之士實聞之；古文者孔子初年之學，燕趙之士皆聞之；孔子初年之學主從周，遠方之士聞而先歸者傳之，於後爲古文學；晚年修《春秋》，則損益四代之制，自爲一王之法，惟鄉黨之士聞之，於後爲今文學。及既與南海康有爲見於廣州，康氏遂本廖師之《今古學攷》、《古學攷》以作《新學僞經考》，本其《知聖篇》以作《孔子改制考》，康氏之學實以龔、魏爲依歸，而未窮廖師之柢藴。梁啓超謂康氏之學非自廖氏，而盛推龔、魏以及於南海，是爲實録，知師固莫如弟子。惟《僞經》、《改制》兩考，不能謂非受影響於廖師，特自有廖氏學，不得以康氏之言概廖氏學耳。廖師聞康氏以《左氏》、《周官》諸古經皆劉歆所僞作，信而用之，遂有《周禮删劉》，此當廖師學之一變，是爲康氏之學影響於廖氏。然劉歆胡能悉僞諸經，又胡爲必悉僞諸經？王肅好賈、馬之學而不好鄭玄，所爲經注，異於鄭氏，慮不勝，然後有《孔子家語》、《尚書》孔傳之僞，有《論語》、《孝經》孔傳、《孔叢子》之僞。汲冢出書而《紀年》、《周書》皆被改竄，則僞之非一人一時所能爲，所由作僞者又以鄭、王兩學相爭之故，故書雖僞而義仍有據，事必有本，凡此作僞，皆南學之徒爲之，實爲王學而作僞。校鄭、王兩派異同，足知僞書之僞安在，其不僞者又安在。《紀年》、《周書》僞而所據以作僞之材料不必僞，此辨僞者所宜知。其所改竄之書僞，而爲其學者所自爲書又不必僞，所本之學不必僞，僞與不僞之書輔而行，不僞者信用之，僞者前世之儒亦信用之，以事故有所出。故廢則兩廢，行則兩行（李證綱先生言梁譯《起信論》之僞由天台，唐譯《起信論》之僞由賢首。有《起信論》之僞，而後有《釋摩訶衍論》之僞，有《釋

摩訶衍論》之僞，而後有《占察經》之僞。原其始則先有中國道家之言，天台宗等依之欲自立據依，而僞論、僞經以起)，必皆先有僞書之學，而後有僞學之書，今劉歆胡爲而作僞，又胡能一人而悉僞群經！古文之起在先，古學之成在後，則先有僞書而後有僞學，本末倒置。劉歆實爲作僞而作僞，又能一手作僞而掩盡天下之目，此皆事之不可能者。後之揚其波者，徒言作僞而不言作僞者屬於何學、果爲何事，一書之間孰爲僞、孰爲不僞，遂欲以作僞二字抹殺古代之書。不知"孟子見梁惠王"，顯非子輿之辭，"仲尼居，曾子侍"，尤非孔氏之筆。尋此例以言僞，則凡司馬遷言"孟子退而與萬章之徒作《孟子》七篇"，曾子作《孝經》諸説，其愚爲不可及也。夫因改制之義，然後有託古之義，因王魯之説，然後有改制之説，後則徒揚託古之波，而莫知改制所本。有一家之學，然後有一家僞作之書，後則徒激辨僞之流，而不知求學派所據，則康氏流毒所被，又康氏所不及料也。故僞經之説，世之明者，自莫之信。廖師於此久而不自安，後由《大戴》、《管子》上證《周官》之非誣，則又易而爲大統、小統之説，以今文爲小統，孔子所以治中國方三千里之學也，以古文爲大統，孔子所以理世界方三萬里之學也。由《小戴》言小統，由《大戴》言大統，小統主《春秋》，大統主《尚書》、《周禮》，推而致之，文字孔作也，《詩》、《易》以治六合也，其道益以幽眇難知。既收《周禮》爲孔書，則亦不廢《左氏》，《公羊》之外，兼治丘明。故廖師之學，《春秋》其大宗，禮制其骨幹，及學益宏遠，世之譏笑亦因之。惟儀徵劉師獨能知廖師之真，故稱道逾恒。左菴四世以《左氏》世其家，方其作《王制集證》，猶不信有今古之分，及既接廖師，遂專治《五經異義》、《白虎通義》，其作《白虎通定本》，辨析今古家法，極於毫芒。晚成《周官古注集疏》、《禮經舊説考略》，遂專以禮爲宗，其推明兩漢説禮沿革，足以輔廖師之説。自廖師之學行，能知其柢蘊者一人而已。劉師進而推明今古文立説所由異、言禮不同之故，一則以爲洛邑、鎬京之制有殊，一則以爲東周、西周之禮不一，義既難定，説亦不著，惟微詞示意而已，不同於廖師之張大其辭。廖、劉兩家立言不同，而推本於禮則一，其辨析今古則一，惟其説明今古相異之故乃不同耳。要之，虞、夏、商、周，禮則異數，晉、楚、魯、齊，制亦不同。春秋之世，國異政，

家殊俗，分爲七國，田疇異畮，律令異法。至於漢室，先代文獻並存，百家之説猶在，故事不一揆。廖師過重視孔子，以爲今古皆一家之言，故以爲初年、晚年之異説，又以爲大統、小統之殊科。劉氏過重視周室，以爲皆一王之治，故説鎬京、洛邑之制不同，西周、東周之宜有别。其言今古文學立異之故不同，其所以辨今古文學則一。苟不尋其所言今古之實事，而徒事其説明所以爲今古之虚言，則去道逾遠。能知劉師、廖師爲學之中心，則自知所以繼劉師廖師研學之方法指要，先究其所言今古學之内容，再求其説明所以爲今古學之得失，則庶乎近之。自廖師之説出，能尋其義以明今文者惟皮鹿門，能尋其義以言古文者惟劉申叔，他皆無與於此事。蓋治經者有主於訓詁，以《説文解字》、《廣韻》爲本者爲一派；主於微言，以緯候圖讖爲本者爲一派；若廖、劉則主於禮制，以《白虎通義》、《五經異義》爲本，又自爲一派。皆可依之以言今古文，非此一道爲古文，而彼一道爲今文也。至若不習古文而自謂能知今文，或不習今文而自謂能持古文，則非愚拙如余之所知也。

廖師之學，長於《春秋》，善説禮制，惟長於《春秋》，能徧通三傳，既依何、范、服、杜之注以通《公》、《穀》、《左氏》之書，三傳既明，則又依傳以正服、何、杜、范之失。既由三傳以通《春秋》，《春秋》既明，則又依經以正三傳之失。始則由注以明傳，由傳以明經，終則依經以正傳，依傳以正注。既爲《穀梁古義疏》、《公羊補證》、《左氏古經説》以通三傳之義，俾家法不亂；復爲《三傳折衷》，以求《春秋》之全，不爲三傳所蔽，不憚救三傳之失。《穀梁釋范》、《公羊解詁三十論》、《左傳集解辨正》以申三傳之本，不令爲注家所亂，而救何、范、杜三家之失。凡《公羊》、《穀梁》二傳中，孰爲先師之舊義，孰爲後師所推衍，抉别精明，以究《春秋》之本。於《左氏》之外，復取《五行志》中釋《春秋》者以當一家之學，並三傳而爲四，皆詳審深通，自漢以來所未曾有。清代三百年來之學，主於考據，尋名物，求訓詁，雖治經而無與於經。能通鄭氏、虞氏之《易》，服氏、何氏之《春秋》，已未易覯。至論虞、鄭之得失，三傳之違合，自漢以來無此巨眼。唯善説禮制，依之以求漢師家法之變遷同異，故知居攝以前之古學仍以《王制》爲主，以《王制》通

《周官》，居攝以後，賈、馬之徒，獨宗《周官》而不復依傍《王制》。鄭玄而下之古學，又以《周官》爲主，而以《周官》通《王制》，則學術變合之故，瞭如指掌。故廖師於古學實以賈、馬爲説禮之正宗，劉歆、賈、服之説《左氏》，多牽引《公》、《穀》，惟杜氏《集解》獨宗丘明，不復旁涉二傳，故廖師實主杜氏爲説《左氏》之正宗。蓋鄭玄之前，劉歆之後，言禮則今古之家法分明，而費《易》則取京、孟，《左氏》則取《公》、《穀》，《毛詩》則取三家。於禮則家法分明，餘經則今古家法淆混。鄭氏以後，王弼專主於費《易》，王肅專主於《毛詩》，杜預專主於《左傳》，餘經之今古家法明，而禮之家法混，《周官》爲主而《王制》爲附庸。故二王、杜預南學之徒，未必遽遜於東漢之説。西漢今古之家法，禮與餘經皆混，而古文爲今文之附庸，故東漢之古學未必遽遜於西漢。惟廖師實能卓見古學之真，不惑於西漢、東漢之膚論。儀徵劉左菴師深明廖師之學，惟篤於西漢古文學，其爲《西漢周官師説考》、《春秋左氏傳略例》，皆意同於劉、賈，援今文以爲説。凡於《詩》、《書》，莫不皆然。其言西漢之師法則是，而古文之真又未必是。蓋今古文家所依據周秦之經籍，一書有一書之面目與地位，漢師組合面目不同之書以爲同一面目同一地位，是則爲漢人之學，已非周秦之學。故西漢之末，古學初興，壁壘未具，猶依附今文，桓譚、衛宏尚訾《左氏》，餘更可知。惟左菴深明漢師經例，能知西漢家法，其言西漢古文學則是，而實抑古學爲今學之附庸。故左菴能揚西漢學，而未必即張大古文學，廖師實真能張古學者也。章太炎雖未必專意説經，其於家法之故，實不逮左菴，然於《左傳》主杜氏，於費《易》取王弼，以《周官》爲孔子所未見之書，學雖遜於左菴，識實比於六譯。夫《周官》自有其價值，豈以附於孔氏則重、不附於孔氏則輕！廖師説《春秋》上以辨周秦之嫌疑，至説禮則下足以決兩漢之猶豫。於此固足以質先師而俟後世，今古説經之書汗牛車、充棟宇，義倘有幾於此焉者耶！

自莊、劉以來之今文學，至於近代，大體已明。雖時有浮惑不根之雜説出於其間，然瓊瑶之精固非碔砆所能紊。廖、劉兩師既講明今古學，然今古究兩漢之學，未必即可持以説周秦之學，勢不得不進而探索今古兩學原始之學，於是廖、劉兩師皆略事齊、魯學之研討。蓋西漢初年祇齊、魯之

爭，齊、魯合而後《王制》出，有今文。劉歆以來始有今古之爭，而齊、魯之爭息。廖師以魯學爲今文大宗，齊學消息於今古之間，而燕趙爲古學，以壁中書爲魯學、爲今文。劉師以壁中書爲魯學，魯學爲古文，而齊學爲今文。夫古學之名，依於壁書，則壁書自應屬古學。然古學實以《周官》爲宗，非以壁書爲宗，《佚書》、《佚禮》以絶無師説，故古學家莫之傳，而《周官》豈有師説之傳耶？是古學家之不傳壁書，以壁書無係於古文學之根柢，古學徒以古文爲名而不以之爲實，《佚書》本出自魯壁，自爲魯學，與《魯詩》、《穀梁》之類同爲今學而非古學甚明。則壁中古書非古學，古學之立初不依於壁書。故《佚書》、《佚禮》皆不傳，别取《周官》以爲宗，《周官》實無關於魯壁，則古文自古文、古學自古學，古學無傳壁書之實，徒假壁書之名，此廖師之學理實爲優。尋名，則壁書自屬於古學，而劉師之説近是。究實，則魯學實爲今文，而廖師之説爲精。今古兩家之分，在禮制之差，非徒以字文佚篇爲别。故吴摯甫以爲：《古文尚書》出自壁中爲古文，《今文尚書》亦出自壁中爲古文；《今文尚書》以今文寫定正經，孔安國以今文讀之，亦以今文寫定正經；今文家唯傳二十九篇，古文家亦唯傳二十九篇，則今古之殊異安在？善哉吴氏之論，蓋古學之本實非以古文，而究别有在耳。劉師、廖師雖已進而談齊、魯學，然其説究未暢，漢之齊、魯學即爲晚周之齊魯學之本真無所變異耶，亦未之辨；齊、魯之學即足以括盡晚周之學耶，亦未有説。夫《周官》爲孔氏未見之書，丘明不在弟子之籍，《佚書》、《佚禮》出魯壁，當删餘之經，《費易》、《毛詩》出孔門，爲民間之學，其本非一途，其説非一致，合群書爲之説，建《周官》以爲宗，而古學立。《公羊》、轅固本於齊，《穀梁》、申培出於魯，鄒、夾、韓嬰其源又異，剌六經爲《王制》，合殊科爲今文。古學爲源異而流合，今學亦源異而流合，欲併胡越爲一家，貯冰炭於同器自扞隔不可得通。苟知今古學實爲漢人不合理强制組成之學，而剖析今古家所據之典籍，分别研討，以求其真，則漢人今古學之藩籬立即動摇，徒究心於今古已成之後，而不思求之於今古未建之前，不尋其所依之籍義匪一家，思所以決蕩今古之藩籬，則徒有進而求齊、魯之意，而事則猶疏。故廖劉以來，江慎中、鄭東父雖言齊、魯學，於上溯晚

周之緒猶不過但啓其端耳！然廖、劉之前，今古之真未見，故無由求得晚周之緒。至廖、劉而今古大明，上以結兩漢之局，下以闢晚周之端，然後可依之以求晚周之學，此正數百年來學術轉變之一大界限。乃今之言學者，不思今古學決非堅固不可破壞之學派，而別求本始之學，不知今古學徒爲兩漢之學，而當沿廖、劉、江、鄭所明，以上求晚周之學，而喋喋於過去之陳言，以墨守此崩潰離析之學派，徒爭今古學，而不知今古之自身本即是不一致之學，即學術中絕無所謂今古學，尤不能持之以上概先秦，況於不探兩漢今古文之内容而專事近代今古家之空說。究空說則今古若有堅固不破之界限，尋實義則今古乃學術中之假名。尋廖、劉之說而推之，則廖、劉尚非諦說，此實前儒未竟之緒而必由之途。廖師之論清代經學，別之曰順康派、雍乾派、嘉道派、咸同派，劉氏之論清代經學，則别之曰懷疑派、徵實派、叢綴派、虚誣派，劉、廖之見有不同，故抑揚有異，謚名遂殊，然於内容之分析則無大異。清初之學在排宋明，繼則進而排唐與六朝而宗漢，繼則又進而辨東漢以上追西漢，而遠溯周秦。學至廖師，兩漢之家法已大明，其上溯周秦之意亦最急。由晚周之學論之，其降而西漢、而東漢、而魏晉、而唐、而宋，推而下之，以見學術之變遷則如彼。由清儒復古之學觀之，其由唐宋而魏晉，以進於東漢，而西漢，而周秦，推而上之則如此。審學術古今往復之情，則廖師所係於近代學術之重要自見。廖師晚年自謂爲哲學、非經學，夫廖師之所以成一家之言，與所以發千載之絶緒者，本自不同，統觀學脈，窮源而竟其流，則近世之學，孰爲正宗，孰爲旁支，孰爲賢勞，孰爲亂賊；於一人之言，孰爲諦論，孰爲餘事，而後之人所以繼往哲、續前功，其端又安在？自可瞭然。觀乎自考據之興以來，積數百年之歲月，勞千百人之心神，銖積寸累，所就者亦僅此一途，所啓者僅此一端。奈何龔、魏以來，才智之士，自矜聰明，不究根實，漫爲浮論，雖自附於今文，而不思今古究爲不易之道否？假之以自飾其非，而亂前賢之實，是則誠可深憂痛惜者也。

原載於一九三二年八月十五日天津《大公報・文學副刊》。後有重要增改，再載於《學衡》第七十九期（一九三三年七月，南京），茲據整理。

廖季平先生與清代漢學

漢史稱鄭玄之答何休，義據通深；李育以《公羊》義難賈逵，往返皆有理證。漢師著述之存於後者，亦義理與證據不偏廢。於宋亦然。學至清世，然後有純工考據之漢學，此學術之衰也。余年十五，從人家借《四庫總目提要》、《書目答問》讀抄之，然後知學有漢、宋之殊，遂取《說文》及清兩《經解》略事披閱，欣然以爲循是足以爲漢學也。年二十，從本師井研廖季平先生、儀徵劉申叔先生問經學。廖師屢曰："兩《經解》卷帙雖繁，但皆《五禮通考》、《經籍纂詁》之子孫耳。"又言清代各經新疏及曩在江南見某氏未刊之某經正義稿，大要不能脫小學家窠臼。劉師則直謂："清代漢學未必即以漢儒治經之法治漢儒所治之經。"又言："前世爲類書者（《御覽》、《類聚》之類），散群書於各類之中；清世爲義疏者（正義之類），又散各類書於經句之下。"兩師詘諆清代漢學若此。余初聞而駭之，不敢問，以爲兩《經解》尚不足以言經術，稱漢學，舍是則經術也、漢學也、於何求之？亦竟不能揣測兩師之意而想像其所謂。及年已三十，教學渝州，欲一覽清末經術家言，稍搜各家書讀之，始知考據之學無與於經術，稱考據爲漢學者陋矣。而兩先生之言實卓識，爲百世不易之論，固足啓一世之惑而醒群蒙。憶昔初見劉師，師詔之以初學治經，但宜讀陳喬樅父子書；經術有家法，有條例，《詩》、《書》者有家法、無條例，《易》、《春秋》者有家法、有條例。廖師於陳氏書又抉擇其冗而無關於大

體者,於《春秋》又抉擇其孰爲後師據文推衍者。嗚呼,廖師又宏遠矣!世之言今、古學者攻訐如仇讎,惟劉師與廖師能相契。劉師之稱廖師曰:"洞徹漢師經例,魏晉以來未之有也。"惟就經例以窮漢學,故廖劉相得而益彰,舍經例而言漢學,爭今古,由賢者視之,則蛙鳴又何辨乎公私!劉師推清世考據學風之起,以爲始於明末之楊升菴、焦弱侯,楊、焦文章浮華之士,兼雜漫之學,其所述作,皆小説筆記之流,辭人獺祭之習而已。衍其風爲樸學,人人以考據自矜,於是攻勘校、究金石,凡地望、天算、律吕、陰陽之儔,皆得號稱漢學;其治經者,但能詳名物、通訓故,亦得號經師。故移説經之文以説《漢書》、《文選》也可,移説《漢書》、《文選》之文以説各經也亦可,經術之敝至此,則又何説哉!夫宋明性道義理之學即不必講,而一經之條理義類顧可不講耶!此江鄭堂《漢學師承記》一書於戴東原有微辭者也。張惠言亦言:"天下爭爲漢學,而異説往往而倡,學者以小辯相高,不務守大體,或求之章句文字之末,人人自以爲許、鄭,不可勝數也。"蓋經術自經術,其要固有在也,汪中之流,固亦嘗推崇東原戴氏也,蓋前乎戴氏者,其治瑣事謏聞,與經事相比,如惠氏箋《漁洋菁華録》之流;至戴氏而一革舊習,鄙唐宋以下事不屑言,悍然攻程朱之説而不顧,漢學之壁壘至東原而始固,此前世之所以推東原也。今之盛推東原者並此而不知,徒以俞氏著書擬於高郵王氏,由俞推王,由王推戴,顧曰戴長於斷,余固不知言考據而不能斷,兩《經解》中不能斷者將誰氏也?清世每惠、戴並稱,惠言《易》宗虞,言《左氏》宗服,於《書》、《禮》宗鄭,能開家法之端者實惠氏;於虞《易》言消息,故通條例之學者亦始惠氏,雖後之通家法、明條例者或精於惠氏,而以惠、戴相較,則惠實爲優。世之研骨化石者,得其半骼殘骸,於以推測其全體,得他之片骨殘骸,又以推測一全體,此家法條例之比也。苟萃衆多不同世之化石於一室,割短續長,以成一具體備形之骸,雖至愚人亦不出此。不明家法,不究條例,萃古文於一篇,折群言而歸一是,於此而言學在能斷,余不知斷從何起?事之可笑,孰過於斯!清人言學,本辭人獺祭之習,或治小道末技,但緣《説文》以飾詞,便可以稱漢學、凌唐宋,雖或裒

然大帙，無非碎辭小辨，即斷而偶中，於大綱弘旨概乎未之有聞，兩《經解》中累累皆是物也。廖、劉之學，求之清儒，於惠爲近。故廖氏所爲經疏，皆推經義，本其大綱，而貫其全體，不漫爲徵引，覈名物訓故以塵穢簡牘。故其書之體製，求之清儒，已不相類。劉廖之學本不同，能歡然晤談一室而通神明於千里之外者，亦以究心經旨之故，倘所謂聞足音於空谷者乎！今日之言學者，其言愈繁，其事愈細，宜黄歐陽師嘗笑之曰："此所謂日日能畢業之學，亦千年不能畢業之學也。"爲其遺大而事小、置精而求粗也。内之則以廖、康、劉、王之説相矜，外之則託科學方法以震俗，又奉戴氏爲之祝，嗚呼，戴氏之鬼豈食是哉！余嘗讀譯本西人《法住記及十六阿羅漢考》，深歎其一縱一横條理井然，其考證某種經典爲小乘之何派，何派之學術在何世持何説，深有合於中國家法條例之説也，胡今之言科學方法者與之不類？湯錫予先生告余曰："西人之具此能力者但數人耳，餘亦辨一枝一節之文字而已。"然後嘆乎賢者識大，不賢識小，古今一揆，東西皆爾。命世之儒，固間世而或有。若廖師之剖析今古而示其指歸，辨兩漢師法而明其異同分合，俾世之學者不至欲萃多量不同世之骨化石以求成一備形之骸，此廖師之所以爲魏晉以來所未有者也。循廖師之法而推致其義者，於今文則善化皮鹿門，於古文則儀徵左菴師，若他之持不根之説以爭今古之事者，固以謂蛙鳴無公私者乎！余於年三十以後，始覺左菴之學與廖師同歸，其未入蜀前所著作，與入蜀後者不復類。及再遊金陵，以問謝無量師，謝師與劉廖亦同時居蜀講席者，謝師爲余言左菴所以問於廖師者，其事甚悉。左菴初本長於聲均文字之學，世治《左氏》而守《説文》，其入蜀後，盛稱廖師之長於《春秋》，善説禮制。禮制者，廖師所持以權衡家法、辨析漢師同異者也。左菴於時亦專以《五經異義》、《白虎通義》爲教學之規。出蜀後，成書皆《周官》、《禮經》之屬，左菴之漸漬於廖師，此其明驗。廖師之學以左菴而亦張，左菴之殁，世無復知廖師者；余之膚學淺殖，又何敢贊其端末哉！師原名登廷，後改名平，字季平，蜀之井研人，從湘潭王湘綺學，於清之光緒己丑科成進士，以即用知事改教官，歷任尊經各書院山長，民

國初年一任四川軍政府樞密院長,又任四川國學專門學校校長,卒於民國二十一年五月,年八十有二。其行實著述之詳,則師之孫宗澤字次山既叙之也。師晚年尤究心醫術,六譯叢書中言醫學者又最多,余不能學,故亦不具論。

原載《國風半月刊》一卷四期(一九三二年十月,南京),茲據整理。

井研廖師與漢代今古文學

言漢學而不知今古文之别者，不足以語漢學；言今古文而不知歸本禮制者，不足以語今古文。自清代考據學興，搜佚文，尋舊詁，事密而功巨，然家法、條例迄未明，懸之以漢儒治經之法，已倜然遠矣，則未足以言漢學。二三浮麗之士，侈談今文，而究無辨於兩家之分野及其統歸，則亦未足以言今文。誦賈、馬、守許、鄭者踵接肩摩，而師法之不明，則亦未能知古學。蓋明訓故名物之匪難，通類例條貫乃爲難耳。《易》之京、孟，《春秋》之賈、服，一經之義，一家之言，蓋有能知之者，然持孟、京固不足以貫十二家之今文（西漢只十二家，今人動言十四家，乃東漢事也），習賈、服尤不足以辨今古之界域。既統紀之不立，游談而無根，今古之體且不明，則孟、京、賈、服之端緒亦未易言也。井研廖師，長於《春秋》，善説禮制，一屏瑣末之事不屑究，而獨探其大源，確定今古兩學之辨，在乎所主制度之差，以《王制》爲綱，而今文各家之説悉有統宗，以《周官》爲綱，而古文各家莫不符同。其有出入參差，正足以考其流變之故，於是兩漢今古之學平分江河，若示諸掌。今古之中心已明，然後兩漢之學始可得而理。則廖師之後而後有今文，皮鹿門究其緒矣，廖師之後而後有古文，左菴師（劉申叔）明其變矣。今古學之重光，實自廖師，亦即兩漢學之明自廖師，廖師實爲近代推明今古學之大匠矣。余前以吳君雨生之囑，爲論《近代今文學與井研廖師》，既詳之矣，又以繆君贊虞之囑，而爲《廖季平師與清代漢學》，又詳之矣。然

皆以廖師之學與近代師儒挈短長，而未及漢代之今古學，惟詳言廖師爲推明今古學之首功，而未闡明廖師中年以後言學則又轉以破毀今古學之意也。夫今古學，兩漢之事也，不明今古則不足以知兩漢之學，然而兩漢之事固不足持之以語先秦。推兩漢學之本，更溯源於先秦則可，墨守漢人之學以囿先秦則不可。廖師以淵微卓絶之識，博厚深宏之學，既已辨析兩漢之學也，而上溯其源若猶未合，此固廖師之欲罷不能者。今古兩家禮制不同，壁壘斯異，此事之昭著兩漢已然之實也。苟進而上求其源，經學胡因而成此今古兩家，其説禮制又胡因而致今古之參錯，初則以爲孔子晚年、初年之説不同也，説不安，則又以爲孔氏之學與劉歆之僞説不同也，而《大戴》、《管子》乃有爲古學作證者，則又以爲大統、小統之異，《小戴》爲小統，《大戴》爲大統，歡然以爲昔之説一林二虎，今之説若套杯之相成，此廖師説之累變而益幽眇者也。左菴師於此亦有二説：其以明堂有今古兩説者，蓋一爲酆鄗之制，一爲雒邑之制，其以疆里有今古兩説之異者，一爲西周疆里，一爲東周疆里。皆欲究此兩家不同之故。廖師既爲大統、小統之説，遂以鄒衍、《山經》、《素問》之義，皆所以發明孔氏之書，極之於天人六變之旨，靡不肇端於茲。然其先後説明所以成今古學之故不同，而所説之今古學則未始有異。左菴亦然。廖師大小統以後之説，多推本於方技術數，援緯候醫學陰陽家言以立義。淳安邵次公善律歷陰陽緯候之術，能知廖師之學，推明廖師所本而知其得失，已别爲文論述其事。廖師方技之學，武進顧惕生、宜黄邱晞明能知之，顧氏贊廖師醫學復古之功，爲三百年來卓然一大家，邱氏謂爲自唐以來所未有，非金元四大家所能及。文通於師門術數方技之學愧未能通，將更請顧、邱兩先生論之，茲篇闕焉不敢論，僅論其經術而止。

今古兩學之重心爲禮制，其要在《王制》與《周官》，以《周官》考古文家説而皆符，以《王制》考今文家説亦大體不異。《周官》與《王制》枝細之别已繁，而後人所認爲大端之異，蓋在設官而已。《王制》之説，以司馬、司徒、司空三公爲大綱，而《周官》則以冢宰、司徒、宗伯、司馬、司寇、司空六卿爲大綱，而自古設官之事必限於三公或六卿歟，是未必然。考之《洪

範》:“三曰八政,四曰司空,五曰司徒,六曰司寇”,此通乎夏殷之制也。虢文公陳籍田之典曰:“司空四之,司徒五之”,亦稱司寇(司寇爲士,而“蠻夷猾夏,責之司馬”,則司寇職也,司寇與司馬得互統)。虢文公所陳爲夏制,《洪範》亦本於夏,而殷人箕子爲周陳之,此夏殷之制重三公也。《緜》之詩曰:“乃召司空,乃召司徒。”《牧誓》曰:“司徒、司馬、司空、亞旅。”此周之先世與武王克殷時制也。《立政》、《梓材》亦言司徒、司馬、司空,此作雒以後之制也。《立政》曰:“古之人迪惟有夏,告教厥后曰:宅乃事,宅乃牧,宅乃準,茲惟后矣。謀面用丕訓德,則乃宅人,茲乃三宅無義民。亦越成湯,乃用三有宅,克即宅。”“周公曰:告嗣天子王矣。曰:王左右常伯、常任、準人,亦越文王、武王,立民長伯。立政:任人、準夫,牧作三事。”夏所謂“宅乃事”,常任也;而“牧”,常伯也;“準”,準人也。在夏商曰“三宅”,在周曰:“三事”,於《詩》曰:“擇三有事”,曰“三事就緒”,曰“三事大夫”,即《立政》之任人、準夫、牧作三事,亦曰“天子之三吏”。《呂刑》曰:“乃命三后,恤功於民,伯夷降典,折民惟刑;禹平水土,主名山川;稷降播種,農殖嘉穀,三后成功,惟殷於民”。《湯誥》曰:“古禹、皋陶久勞於外,其有功於民,民乃有安。萬民乃有居,后稷降播農殖百穀,三公咸有功於民,故后有立。”此亦殷周所述三后說也。於《酒誥》曰:“若疇圻父,薄違農父,若保宏父定辟。”此亦司徒、司馬、司空也。在昔爲三后、三宅,殷末周初而三公之制遂確立,則三事、三宅固昔設官之主幹也(此與金鶚說古以五官爲主不同。)

《禮·昏義》言:“古者天子立六官、三公、九卿、二十七大夫、八十一元士。”鄭玄以爲“似夏時制也。”《説苑·臣術篇》:“伊尹曰:三公,所以參五事也;九卿,所以參三公也;大夫,所以參九卿也;列士,所以參大夫也。”則三公與五事、六官實不相悖。《左氏》昭二十九年傳:“蔡墨曰:五行之官是謂五官,實列受氏姓,封爲上公,木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土。”又曰:“后土爲社,稷,田正也。”則此五官也而實六官。《左氏》文七傳郤缺説,《三朝記·四代篇》孔子説,並以“水火金木土穀爲六府”,則五行而實六府,六官之即五事。《尚書大傳》言:“水火者,百姓之所飲食也;金木者,百姓之所興作也;土者,萬物之所資生也。”土

正、田正，或並或否，並則五行，分則六府。三公而參五事，立六官而三公九卿，則三五相參也。何休言："古者諸侯有司徒、司空，上卿各一，下卿各二，司馬事省，上下卿各一。"此正三卿五大夫之説，以三參五之義。崔靈恩言："司徒之下置小卿二人：一是小宰，一是小司徒；司空之下亦置二小卿：一是小司寇，一是小司空；司馬之惟置一小卿，小司馬也。"天子三公參五事，當亦是例，三公與六官固不相悖也。自少昊、顓頊以來，五官六府重也。而三宅三公之起，本之三后，則實六府。《左氏》昭十七年傳："郯子曰：少昊摯之立也，鳳鳥適至，故爲鳥師而鳥名：鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啓者也；丹鳥氏，司閉者也；祝鳩氏，司徒也；雎鳩氏，司馬也；鳲鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也，鶻鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉爲五工正，利器用、正度量者也。九扈爲九農正，扈民無淫者也。"顓頊五行之官："曰木正，曰火正，曰金正，曰水正，曰土正。"此沿於少昊之五鳩者也。顓頊有田正，此因於少昊之農正者也。而少昊有工正，顓頊宜亦有之。顓頊有"南正重司天以屬神，火正黎司地以屬民。"南正重司天，此因於少昊之歷正也，火正黎司地，則顓頊時黎爲祝融，祝融爲火正。倘五鳩之官又以火正爲長以司地，以配歷正之司天，猶禹之以司空而宅百揆，少昊以五鳥(從《漢書》)司天屬神、五鳩司地屬民，而别有五工正："曰鷷雉、鶅雉、翟雉、鵗雉、翬雉"，有九農正："曰春扈鳻鶞、夏扈竊玄、秋扈竊藍、冬扈竊黄，棘扈竊丹、行扈唶唶、宵扈嘖嘖、桑扈竊脂、老扈鷃鷃"，則歷正、工正、農正又並五雉而八；顓頊之官南正、田正亦並五正而七，則又安在五行、六府之官即限於五六乎？斯則三公而六官、五事而八政，不以五行之官而廢田正、南正，又安在以三宅而悖六官！《曲禮》言："天子建天官先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。"此事神之官，同於少昊之歷正五鳥、顓頊之南正司天者也。"天子之五官：曰司徒、司馬、司空、司士、司寇，典司五衆。"此同於少昊之五鳩、顓頊之五行官司民者也。"天子之六府：曰司土、司木、司水、司草、司器、司貨，典司六職。"此同於少昊之農正、顓頊之田正者也。"天子之六工：土工、金工、石工、木工、獸工、草工，典制六材。"此同於少昊之工正者

也。而《洪範》之“八政”、《堯典》之“九官”，以義言之，則上以通乎少昊、顓頊之官，下以通乎《曲禮》之説，由損益因革之迹，見五行之官固不盡括一代之制，又明乎言五不傷於八政、言三不傷於五事也。《王制》：“大樂正、大司寇、市，三官以其成從質於天子，大司徒、大司馬、大司空，齋戒受質。”此正《王制》參五事之實也。市卑不足齒列，則《王制》言三公而實五官，《昏義》言六官而即三公，其義又明也。

若《周官》之制，與西周不符，實爲晚世之書。《王制》言：“冢宰制國用，必於歲之杪，五穀皆入，然後制國用。”又曰：“司會以歲之成質於天子，冢宰齋戒受質。大樂正、大司寇、市，三官以其成從質於天子，大司徒、大司馬、大司空齋戒受質。百官各以其成質於三官，大司徒、大司馬、大司空以百官之成質於天子，百官齋戒受質。然後休老勞農，成歲事，制國用。”夫百官之成質於天子，而三公實總百官，惟冢宰不總於三公，此天子之近臣也。冢宰之秩卑於三公，《王度記》曰：“天子冢宰一人，爵禄如天子之大夫。”故冢宰恒與趣馬、師氏、膳夫爲列。《雲漢》之詩曰：“鞫哉庶正，疚哉冢宰，趣馬、師氏、膳夫左右。”《十月之交》詩曰：“皇甫卿士，番維司徒，家伯冢宰，仲允膳夫，聚子内史，蹶維趣馬，踽維師氏。”則宣幽之世冢宰猶在司徒之下，與《王制》、《王度》之説合。《常武》之詩曰：“王命卿士，南仲太祖，太師皇甫。”合《十月之交》觀之，則宣幽之世卿士最尊，執政權，而冢宰猶卑。《周語》言：“榮夷公好專利，爲厲王卿士。”《鄭語》言：“虢石父好讒諂，爲幽王卿士。”《左氏》隱三年傳言：“鄭武公、莊公爲平王卿士，王貳於虢，鄭伯怨王。”此自厲宣幽以來，皆卿士執政之證。鄭伯亦卿士執政者也。隱之八年，虢公忌父“始作卿士於周。”桓之五年，“王奪鄭伯政，鄭伯不朝。”自隱之八年至桓之五年凡九年間，鄭伯未奪政，尚爲卿士，而虢公已爲卿士，明厲幽以來皆卿士二人夾輔天子，位居太師、司徒之上。而隱之九年傳言：“宋公不王，鄭伯爲王左卿士，以王命討之，伐宋。”鄭伯爲王左卿士，則虢公爲右卿士可知。此尤卿士恒二人之確證。推西周言之，《書序》言：“召公爲保，周公爲師，相成王爲左右。”此周、召以二人輔政也。陝以東周公治之，陝以西召公治之。故《樂記》言：“周公左，召公右”。周

公既歿，命畢公保釐東郊，則畢公實繼周公之任。於《顧命》曰："太保率西方諸侯入應門左，畢公率東方諸侯入應門右。"此召公、畢公之爲二相也。堯之難，周公、召公相與和而修政，則自成康以來周皆以二相輔政，下至宣王之世亦然，不聞有一人輔政之制。而冢宰之秩尤卑，更無冢宰一人輔政之説，下及平、桓，皆無此制也。

《公羊》隱五年傳："天子三公何？天子之相也。天子之相何以三，自陜而東周公主之，自陜而西召公主之，一相處乎内。"周、召爲傅、保兼二伯，此所謂周公入爲三公、出爲二伯也。一相處内，自太師也。《顧命》："乃同召太保奭、芮伯、彤伯、畢公、衛侯、毛公。"召、畢率東、西諸侯，以二伯兼三公；毛公稱公，此一相處内，太師也。《節南山》之詩曰："尹氏太師，維周之氐，秉國之鈞，天子是毗。"此太師之一相處内，周初則太公任之，實主兵。故《樂記》言："發揚蹈厲，太公之志也，武亂皆坐，周、召之治也。"《詩》亦言："惟師尚父，時爲鷹揚。"而宣王之世，"王命卿士"在先，"太師皇甫"在下，則卿士已居太師之上，則周初以三公輔政，東遷前後以二人輔政，冢宰一人輔政，其事又在後也。

《春秋》隱之元年："使宰咺來歸惠公仲子之賵。"桓四年："天王使宰渠伯糾來聘。"於時鄭、虢方爲卿士執政，則宰之不爲卿士可知。僖九年："公會宰周公於葵丘。王使宰孔賜齊侯胙。"《公羊傳》曰："宰周公，天子之爲政者也。"隱、桓之世，卿士爲政，而宰居其下；僖之世，宰已躋卿士之列而爲政。周之東遷，晉鄭焉依，觀於《左氏》隱六年周桓公之言，宣十二年隨季子之言，《晉語》叔詹之言而可知。蓋晉鄭實夾輔平王，股肱周室，並爲卿士。自晉之亂而"王貳於虢"，虢公忌父之作卿士，蓋繼晉侯之任。及"王奪鄭伯政，鄭伯不朝，王以諸侯伐鄭，王爲中軍，虢公林父將右軍，周公黑肩將左軍。"知周公實繼鄭伯爲左卿士。桓之十八年："王殺周公黑肩。"僖之五年："晉滅虢。"僖之九年而宰周公見於經。僖之二十四年："太叔以狄師伐周，獲周公忌父。"僖之二十八年：朝王踐土，"王子虎盟諸侯於王庭。"《國語》謂之太宰文公。則繼宰周公、周公忌父爲政者王子虎也。僖之三十年："王使宰周公閱來聘。"繼太宰王子虎爲政者，又宰周公閱也。

周自惠、襄、以前，輔政者皆二人，而宰居卿士之下，不爲崇官；惠襄以後，宰以一人輔政，而司徒之屬皆出其下也。《論語》言："君薨，百官總已聽於冢宰三年。"則冢宰以司王闈之官、天子之近臣，於諒陰三年間，代表天子總揆百官。僖之九年，周襄王之元年也，於時虢公已滅(僖五年滅)，卿士缺焉，宰孔以冢宰當襄王諒陰之際而爲政，諒陰之後，蓋遂沿而不廢，以供卿士之職。踐土之會爲襄王之二十年，而王子虎以太宰爲卿士。襄王之二十二年，宰周公閱亦以宰爲政。總襄王之世，皆宰爲政，自宰孔而王子虎，而周公閱，冢宰之躋於卿士以爲政自此始，遂開冢宰一人輔政之端。西周之初，三公執政則三人，厲、宣以來則卿士執政爲二人，自襄王始而冢宰以大夫執政爲一人，冢宰遂躋於卿士之列矣。《周官》以冢宰卿一人，股肱天子，其制當自宰孔以後。則《周官》一書爲襄王以後之制，前此之執政者左右卿士，而此則冢宰也。古者五行之官並田正爲六府，而《周官》以冢宰並五官爲六官。古者火正黎司地以屬民，祝融而總五官，禹以司空宅百揆，皆以五官而兼大録，至周三公執政、卿士執政、冢宰執政，由公而卿而大夫，皆非以五行之官宅百揆，此周制之異，而天地四時之名尤前所未聞也。

至《王制》殆又爲西周之制。《王制》書成六國之後，晚於《周官》，而所叙之制則先於《周官》。箕子陳《洪範》，虢文公説籍田，皆稱司空、司徒、司寇，不言司馬，此夏、殷之制。《泰誓》、《牧誓》、《梓材》皆言司徒、司馬、司空，不言司寇，此周制，而司寇攝於司馬也(説見前)。《王制》以司徒、司馬、司空爲三公，而樂正、司寇次之，此周制而非殷制(不得如鄭玄説)。《王制》"冢宰制國用"，直繫之天子，無與於三官，合於《十月之交》、《雲漢》之詩，異於《周官》之制。則《王制》固西周之制，雖成書晚於《周官》，而所叙之制先於《周官》也。《王制》三官，並司寇、樂正皆稱大，此三公而實五官。《左氏》成二年傳曰："王使委於三吏。"杜注："三公也"(通於鄭説)。則惠、襄以後迄於定王，三公之制如故。周之三公與五事不相悖，與虞之九官而三后、夏殷六府而三宅，其事一同。三公而實五官，五官而實別有歷正、農正、工正，則六府亦未足以盡一王之制。若《考工記》一書，合於《曲禮》言"天子之六工"，同於少昊之"五雉爲五工正"，知《考工記》乃工正之書也，

以之補司空之書者妄也。是昧於五官之外猶有農正、工正之職也。既知三公而參五事，六官而三公九卿，三五之制既通，《王制》、《周官》之因革既顯，則周之典章可以知其故。《周官》、《王制》既相通而不相妨，則必執《周官》、《王制》各爲今古壁壘以相爭，而欲今古兩家之説各以通於一切，執一端以遍説群經者，漢師今古學家之陋也。廖師既成《今古學考》，知漢師今古兩學之中心爲《王制》、《周官》，二書實足以統兩派之學，則已洞悉漢人之學而得其要，故左菴師稱其"洞徹漢師經例，魏晉以來未之有。"然漢師家法固若是，而周秦傳記參差猶多，實非區區今古家法所能統括而各得其所。劉歆言："往者《書》有歐陽，《春秋》《公羊》，《易》則施、孟，孝宣皇帝猶復廣立《穀梁春秋》、梁丘《易》、大小夏侯《尚書》，義雖相反，猶並置之。"則孝宣以前所立之學，與孝宣新立之學，雖同爲今文，而義已相反，則今文一家之中已自有異同，此甘露中之所以論五經同異於石渠也。范升言："費、《左》二學，而多反異。"此古文之學不同於今文，誠無足怪。升又言："如令《左氏》、費氏得置博士，高氏、騶、夾，五經奇異，並復求立。"則騶、夾、高氏又異於費、《左》，若曰"五經奇異，並復求立"，則兩漢傳經之學，奇説孔多，奚止四派，豈區區今古兩宗所能盡括？專就《公羊》、《穀梁》而論，説禮已各不同，皆不能盡合於《王制》。俞蔭甫説《王制》同於《公羊》，廖師説《王制》同於《穀梁》，皆各持一端之義也，於是廖師於今文一家之學立齊、魯兩派以處之。古文一家所據之經，奇説尤衆，則别之爲《周官》派、《左傳》派、《國語》派、《孝經》派以處之。而總之曰今文爲齊魯之學，古文爲燕(當作梁)趙之學。此廖師於漢儒家法既明之後，又進而上窮其源，於是立齊、魯、燕、趙以處之，别《公羊》、《穀梁》、《左傳》、《周官》爲數宗，此廖師之欲因兩漢而上溯源於周秦，其度越魏晉以來之學既遠、而啓後學用力之端亦偉矣。劉師於判今古之分界與廖師同，遂而究齊魯之學亦與廖師同，於是石城江慎中、象山陳伯弢亦爲文論齊魯學，皆所以召學者之應從兩漢而上探周秦，由今古而溯之齊魯，求周秦學術之家法，以易兩漢學術之家法，此固廖師之偉志也。

今古之學殆起於漢師之爭立學官，後起者必别據一説以易前幟，各持

門户之見，而學術分域遂若堅不可破。然不特今古之學非周秦之學，即兩漢齊魯之學亦非晚周齊魯之舊。就歷史之義觀察以明之，今古之學全以《王制》、《周官》爲宗，然《王制》、《周官》既爲二周先後不同之制度，則持《王制》、《周官》以讀先秦之書，自不能盡合，而依《王制》、《周官》以立之今古學，欲持之以衡先秦之學，其勢自扞格而難通，其不能括周人之學而得其條貫宜也。殆晚周之學自有晚周之流别，而非可依兩漢學術之流别以求也。晚周所傳佚禮，既參差零落難求，廖師昔嘗命文通曰："五德之運以子承母，故説少昊爲黄帝之子，實則五帝各傳十餘世，各數百千年，各代疆域四至迥殊，固非一家祖孫父子也。"命文通詳考論之。文通求其説十餘年，因作《古史甄微》，就晚周人所傳史説求之，於五帝堯舜之故，見其異義孔多，仿佛晉之《乘》、楚之《檮杌》，魯之《春秋》，似各有鴻溝不可紊者。復就五勝五帝之説，求其遷革同異之故，而晚周學術流變若有可尋。今古家説，失之已遠，即漢人齊、魯學，亦遠非晚周齊魯之舊。而後知廖師誨誘後進其意之深也。蓋孔子之書惟曰："質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。"於《表記》推文質而及史，惟曰："虞夏之質，殷周之文。"復曰："虞質夏文，殷質周文。"此文質再而復之説。故《禮記》恒言四代，《春秋》亦言四王。春秋之末，文質之説而已，無三正之説也。孟子以來戰國之初，於是有三王之説，此正朔三而改之説，所謂夏尚忠、殷尚敬、周尚文，與文質再而改之説差也。於時以王爲最尊，故齊、魏相王於徐州而戰國之君皆稱王。聚周秦之書不涉疑僞者而論之，孟子之時，惟言三王，荀卿以來，乃言五帝，《吕氏春秋》乃言三皇。惟戰國之初止言三王，故六國皆稱王；其後言五帝，而齊因之爲東帝、秦爲西帝；戰國之末言三皇，而秦人因之稱皇帝。政治之事實，正以學説爲轉移，益證三五之説爲次第而起。自鄒衍言五德之運從所不勝，故"虞土、夏木、殷金、周火"(《淮南·齊俗訓·高誘注》引)，此五而復之説也，與文質、三正之説皆不同。自東方齊人五運之説起，而西方秦人作西畤祠白帝少昊，作密畤祠青帝、上畤祠黄帝、下畤祠炎帝，此《吕氏春秋·月令》一篇之所本，秦人之説固與秦人之祠同也。方秦時未備五畤之先，而晉之巫祠五帝，荀卿爲趙之儒者言五帝，東方之人言

五德終始，而西方言五帝，鄒子、吕氏所述各不同，以東西之固殊途也。《孫子·行軍篇》言："凡此四軍之利，黄帝之所以勝四帝也。"則並黄帝同時爲五帝，此又别爲南方之五帝説。《荀子·非相》云："五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。"而《成相》云："文武之道同伏羲。"知《荀子》所言五帝上併三皇。《大略篇》言："誥誓不及五帝，盟詛不及三王。"《非相》又云："五帝之中無傳政，非無善政也，久故也，禹、湯有傳政。"則《荀子》所言五帝下外三王，《吕氏》所言全同《荀子》。五德之説五而復，三正之説三而復，文質之説再而復。五德與三正之義不並行，則五帝與三王之説不兩立，故鄒子之説，下據三王，而《荀》、《吕》則外三王而言五帝，東方之説與西方之説既殊，《吕》、《荀》言異時五帝，與《孫子》言同時五帝又異。《吕氏》西少昊、北顓頊、中黄帝，《山海經》又以顓頊之國在南，西軒轅而東少昊，南方之説又異也。及戰國之末而三皇之説起，秦博士言："古有天皇，有地皇，有泰皇。"《淮南子》言："泰古二皇，得道之柄。"高注謂二皇爲羲、農。於是《五帝德》、《帝繫姓》、《尚書大傳》並以黄帝、顓頊、帝嚳、堯、舜爲五帝，上外三皇。此三皇説既起以後之五帝説也。黄帝爲五帝之本，不可以上躋三皇，故唯以羲、農入三皇，而三皇終闕其一，則或以遂人，以祝融，以女媧，以共工，乃疑而難定。羲、農既躋於三皇，則《月令》之五帝俄空焉，則以帝嚳、堯、舜備之，或並少昊言之，而五帝有六人，或遂不言少昊。《荀》、《吕》説五帝上併羲、農，此未有三皇説以前之五帝説，戴、伏上外羲、農，此既有三皇説以後之五帝説也。《書傳》言："維十有三祀，帝乃稱王，入唐郊，猶以丹朱爲尸。"是舜自稱王不稱帝，稱帝則殁而臣子尊之，史氏述之，以配天之辭耳。而《堯典》言："肆類於上帝"，於時天子無帝號，惟天稱帝。《易》孟、京説："《易》有君人五號：帝，天稱，一也；王，美稱，二也；天子，爵號，三也。"以王者配天而後有帝稱，舜之得稱帝，固臣子以之配天之説。及三皇説既起，舜亦躋於五帝之列，伏生既以燧人、羲、農爲三皇，以黄帝、顓頊、帝嚳、堯、舜爲五帝，馬遷以降並用之，既非《荀》、《吕》之説，尤遠於鄒子之義。董仲舒更謂："湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統，親夏、故虞、絀唐，謂之帝堯，以神農爲赤帝。周人之王，親殷、故夏、絀虞，

而號舜曰帝舜，改號軒轅，謂之黄帝，尚推神農以爲九皇。”以爲“聖王生則稱天子，崩遷則存爲三王，絀滅則爲五帝，下至附庸，絀爲九皇，下極其爲民。”(此爲節取《春秋繁露·三代改制篇》文，中復間以己意校補。)鄭司農注小宗伯云:“三皇、五帝、九皇、六十四民。”伏生以降説三皇、五帝、三王，而董子言九皇、六十四民。兩漢今古文家並用伏生説，伏之義:皇、帝、王，其人爲固定;董之義:王、帝、皇、民，爲以次推遷。初則文質、三正、五德，皆推遷説，繼則五帝、三皇爲固定説。至東漢而燧人、伏羲、神農之外，復有天、地、人三皇，與伏生之燧人爲天皇、伏羲人皇、神農地皇之説又異。至魏晉而羲、農、黄帝爲三皇，少昊、顓頊、帝嚳、堯、舜爲五帝、亦與今古家殊。皇甫士安以“天皇大帝曜魂寶，地皇爲天一，人皇爲太乙”。《始學篇》又以“天皇號天靈”，徐整、任昉又取俗説有盤古，《古微書》復有《天皇姓望名獲字子潤，地皇姓鑑名獄字子元，人皇姓愷名湖洮字文生”。戰國以前春秋之末，孔氏之書言文質，言四代。戰國之初，孟子之屬言三王，本三統。而鄒衍言五運，下據三王。戰國中葉，荀卿之徒言五帝，下外三王、而上兼三皇。戰國之末，西漢之初，《吕覽》、伏生之屬上外三皇、下外三王而言五帝。董子之流又言九皇。至若羲、農外别有三皇，則爲前後相複。劉歆踵《吕》、伏之義而談三五相包，鄭注《周禮》而三九相複，韋昭、張晏九皇不異三皇，而三九相雜。於五運一義，已見兩漢之學遠非周秦之學，周秦之學變易已多，派别亦衆，豈今古兩家之説所能括盡？即在兩漢魏晉，亦異説時生，則徒執今古家法欲以明周秦之故，殆決不可能也。不惟今古不足言周秦，即仲舒《公羊》之學所謂齊學也，以漢師齊學九皇之義，校之鄒衍齊人五德之義，則漢之齊學非周之齊學也。魯學家三皇五帝之説，既非孔子之文質説，又非孟子之三王説，則漢師之魯學亦非周人之魯學。鄒衍言五運爲五勝，向、歆言五運爲五德相生，蓋《月令》以五帝五行相比，已爲相生之義，而向、歆取之耳。兩漢師法不足以括周秦，而必别求周秦之法以説周秦，於此益斷斷明矣。

廖師承清代二百餘年之漢學，推迹於禮制，而今古家法燦然以明，此廖師之突過前儒者。蓋清儒矜許書、重文字，嘗從文字以求今古文之辨，

無當也；則又求之於義，稽之讖緯，以求今古之辨，而義無定實，其敝或以《公羊》一家一學傅之群經，亦未有當也。廖師折而求之禮，禮數明著，非可出入，故廖師稽之禮而今古家法得以重彰，持石渠、白虎之舊規以判析兩漢，而今古之辨顯。今世能知廖師者，概以此也，斷以禮而得漢儒師法也。然廖師獨造之學，尤在《春秋》，初蓋專精於《春秋》，而後偶悟於禮制，故廖師之學，以禮言，則爲守兩漢之壁壘，俾今古不相淆；以《春秋》言，則抉擇於三傳，明其孰爲先師本義，孰爲後師所推衍，非復兩漢今古所能囿。其守三傳家法，以匡漢師之違失，此其置身炎漢，比肩江、董；至於會通三傳，依經決義，取舍由心，固已直入周秦，接武游、夏，齊、魯之坊已不能囿，更何有兩漢今古家法之足守哉！早已輕視今古之界而思破壞之，以探周秦之室也。文通昔嘗爲文議蜀學，謂廖師之於《春秋》，本注以通傳，則執傳以匡注，由傳以明經，則依經以訣傳。左菴稱廖氏長於《春秋》，善説禮制，吾謂廖師之説禮制，誠左菴所謂魏晉以來未之有，至其論《春秋》則秦漢而下無其偶也。蓋其説禮固能明兩漢之學，曉然於今古之辨，突過前儒；至若究明《春秋》，則已決盪周秦、棄置兩漢今古學而不屑道也。然其發明兩漢今古學之功人知之，其破棄今古直入周秦，人未有能知之者。夫廖師既明今古學之大綱，又進而剖析今古學之内容，則别今學爲齊學、魯學，此求今學本身不得安，從其裏而思破之也；剖析古學爲《左氏》派、《周官》派等，此求之古學之本身不得安，亦從其裏而思破之也。説今古爲晚年、初年之學，爲孔氏、劉歆之學，爲小統、大統之學，此求之今古學之立場又不安，思從其表而破之也。取舍三傳以言《春秋》，則上探晚周以下破兩漢之今古學也。周秦之學一明，而兩漢之壁壘頓破。廖師由禮以明兩漢，人知之，困於禮則由《春秋》以明晚周而破兩漢，人未之知也。文通昔受今文之義於廖師，復受古文學於左菴劉師，摳衣侍席，略聞緒論，稍知漢學大端，及兩師推本齊魯上論周秦之意。自壬子、癸丑迄於癸亥，十年之間，尋繹兩師之論，未得盡通，然廖師之論每以得劉師之疏疑釋滯而益顯，中困於匪寇，而作《經學導言》，略陳今古義之未可據，當别求之齊、魯而尋其根，以揚師門之意。時左菴師已歸道山，而廖師猶於病中作書欣許以誨勉

之,不以稍異於已説爲嫌。旋以尋繹師門五帝堯舜之訓而作《古史甄微》,更爲《天問本事》以輔之,乃覺周秦學術諒有三系之殊,復改定《經學導言》舊稿爲《經學抉原處違論》,略陳漢師今古學之未諦,以思究宣師門棄兩漢、宗周秦之微旨,師皆見之也。及再繹五運之訓,而略見周秦之學復如彼其曲折,按古官之沿革,而又確知今古家各據《王制》、《周官》以爲宗者爲可議。今古學之綱宗本可疑,故依以成之今古學,持之以衡兩漢固若綱之在綱,無往而不協;若持之以通周秦,則若鑿之於枘無往而有當,無怪其然也。廖師之揭齊魯以易今古之學而召後進,其義固確然不可易,而以五帝五運之説命文通,其訓亦深微也。文通既鑽研師門之義,由禮數之故以求兩漢之學、今古之事殆十年,始於《公》、《穀》之異同見《王制》爲雜取齊、魯之書。《王制》之爲齊、魯糅合而成,亦猶鄭康成之糅合今古兩學,於是舍今古之異同而上求之齊、魯。於是略窺師門舍兩漢而探晚周之意,乃推晉之《乘》、楚之《檮杌》,以與魯之《春秋》六藝相校難,乃見晚周學派彷彿若有三系之殊,而齊、魯究爲一家之學,大同而小異,齊則東方前期之學術,魯則爲東方後期新興之學術,其爲東方之學則一也。自《吕氏春秋》而東方與南北之學以合,《吕氏春秋》糅合三系,正猶《王制》之糅合齊、魯。漢初之齊、魯學雖導源於晚周之齊、魯學,然流變已多,不可以漢初學當晚周學,況後齊、魯而起之今古學哉!由師門破今古而探周秦之意以求之,迄今又十年也,猶蔽瞀無所曉,方將作《周秦民族與思想》一篇以究之,必待晚周之學明,非兩漢所能淆,而後廖師之道可著。然非文通之力所能堪,更非此短説所能盡意。若玆編所陳,以明廖師論周秦、兩漢之學派爲主,其所以分疏兩漢之學而建立之,其詳具在《六譯館叢書》中,不贅論;特論其不拘泥於兩漢而上溯周秦之意,欲宣其微旨而證其確實,若其直探洙泗、抗意周秦,精詣所萃則在《春秋》,當俟深明廖師《春秋》學者李君源澄(浚清)論之。廖師數術(陰陽)之精,俟邵次公先生論之,廖師方技(醫學)之精,俟顧惕生先生論之。文通所陳,窺天一管耳,又烏足以宣其宏深幽眇之旨?嗟乎!三百年來之學,以復古爲前進,由宋而復之漢唐,由東漢而復之西漢,由西漢而復之周秦,廖師於禮,此所以復之西漢而度越前賢者

也;廖師於《春秋》,則已復之晚周,於兩漢之説已不屑措意也。世猶紛紛執今古學以推崇之,或詘謗之,鴻飛冥冥,羅弋尚安所施? 至其亂之以方技,雜之以數術,五光十色,學者眩震,將俟邵、顧諸君啓論其途徑,然後廖師之學庶有入處,而道術乃可大明也。

本文原載《學衡》,轉載《新中華半月刊》第一卷第十二期（一九三三年六月二十二日,上海）,兹據整理。

周秦民族與思想

族類殊，則情性異、好尚别，舉文爲德教無一同。族與族相凌，國與國相伐，力不競，則宗社爲虚，民人虜辱，獨立固有之文化，亦將摧毁而無餘。周秦之交，堯舜殷周之道幾絶，則亡國之敗、種族之禍爲之也。自丘明、史遷之不能紀其故，後世儒者莫之察，遂昧耳。夫三代之文，於周爲最，春秋戰國，尤濟濟多賢士大夫，百家之學朋興，道術之隆，後世莫及。至秦一區夏，不轉睞間，而熸焉以熄。邠岐之間，宗姬之舊京也，政化禮義所從生，及秦有關中，不及百年，乃"雜戎狄之俗，先暴戾，後仁義"，文武周公之道遂斬，此亦事之興替至異者歟！余既草《古史甄微》，終於西周，又將順續其事，而後知周秦之變，固夷夏興替爲之也。周自穆王西征，遷戎太原，取其五王以東；太原者，於秦漢爲九原，爲五原，於今爲河套。五王者，始豐王、亳王、豲王、大荔、義渠之王是也。徙戎近塞，江統所憂，自胡羯居代邊，而禍發於劉石，周秦之事何獨不然，夷、厲、宣、幽，逮於平、桓，蘊隆甚旱，歷紀阻饑，民卒流亡，鴻哀在野，三川竭，岐山崩，涇渭之眚已酷，江漢凍，牛羊死，而歲獨豐於荆、揚，故於《詩》曰："無草不死，無木不萎。"而召伯營謝，獨有陰雨清泉黍苗之盛。宣王、幽王，繼世東略，大徙其民淮、漢之間，鄭桓公亦徙其民於雒東，於時驪山之禍猶未發也。周、鄭既東，關中殆已曠廢。西夷乘隙，卒覆宗周，於是涇北之狄、涇西之戎，乃奪我關河以西而有之，則何怪邠郊之間雜戎狄之俗，異族而覆諸夏，此爲之始也。秦

自上世在西戎，保西陲，申侯曰："昔我先酈山之女，爲戎胥軒妻，生中潏"（《秦本紀》），審胥軒之爲戎耶！酈山女在殷周間爲天子（《漢書·律歷志》），將亦戎狄之雄。申侯者，即平王所奔之西戎，亦宣王所伐之申戎也。中潏生蜚廉，蜚廉生惡來、季勝，季勝之後曰造父，爲北唐之戎，御穆王以西征。惡來之後曰大駱，居犬邱，秦之先非子者，大駱支庶也，爲孝王牧馬汧、渭之間，而邑諸秦。造父、胥軒悉爲戎，則秦之爲戎無惑也，烏有所謂皋陶、伯益之後者耶！謂之伯益之後者，涉東夷嬴姓而誤耳。秦以西戎之裔，攘有河西，一旦席卷山東、平吞楚、夏，又何怪其燔《詩》《書》，賊仁義，盡先聖之道而絶之。故曰周秦之間，種族之變爲之也，其斬我三代之文教，豈偶然哉。史遷曰："秦既得意，燒天下《詩》《書》，諸侯史記尤甚，爲其有所刺譏也。"後人論秦事，不能悉，殆以此歟！孔子作《春秋》，嚴夷夏之防，曰"微管仲，吾其被髮左衽"，而獨許其仁，則以亡國之禍大而戎狄之痛深，"南夷與北夷交，中國不絶如綫"，"足驚其暴"也。而諸夏又將微，將撥亂反之正，乃作《春秋》，口授弟子；於秦伯卒，公羊子知秦之爲戎，於殽之師，穀梁子知秦之遂狄，此《春秋》之微旨耶！逮秦之既强，以夷狄之勢，馮陵諸夏，吞二周而亡諸侯，斬三代之舊，而布其法家之術，以易天下；法家之術，本之戎索，於是姬周之道、儒者之學悉遭夷絶，則周秦相代謝，即曰夷夏之爭、儒法之爭可也。自法家之説起，於是先聖之道反爲時俗譏笑之資，仲尼、子輿爲世詬病。甚矣，武力不競，而德教亦莫能自存，悉禹域惟夷狄之從，周之衰、學之蔀，則戎夷之説淆之也。百家横議，而實戎夏新舊之爭、儒法之爭爲之本，他之能獨立自樹者，墨家、道家耳。墨家出於孤竹，行於代，鄰於儒，道家又本於楚，儒家與異端之爭，即中夏與異族之爭，周秦學術之犖犖大者，即此三四端而止耳，而皆民族之故也；餘家之説，殆爲枝末，不過出入於是數者之間，此周秦之交道術之大較歟！

秦自文公以兵伐戎，戎敗走，於是文公遂收周餘民而有之，地至岐；至寧公遣兵伐蕩社，武公伐彭戲氏，至於華山，伐邽、冀，縣杜、鄭，滅小虢；德公卜居雍，子孫飲馬於河；秦之勢日偪而東，諸戎以次芟除。觀秦東之爲諸戎，則知周、鄭既遷，而關中之地殆爲戎有。武公之十一年縣杜、鄭，成

公十三年而晉滅霍、耿、魏，則晉獻公之十六年也。其二十二年，又滅虞、虢，秦穆公之五年也。其二十年秦滅梁、芮。於時秦、晉方强，秦之境日闢而東，晉之境日闢而西，諸戎錯居其間，秦晉之兵交於河，而諸戎之事遂日亟，散居之族，莫得抗衡。晉二五耦曰："狄之廣莫，於晉爲都，晉之啓土，不亦宜乎。"於是城蒲與屈。蒲、屈既城，狄既見偪於西，則挺而走險，出晉北，遂以横決於東，僅三年耳，遂逐黎侯，滅邢、衛，鄭亦使高克帥師翱翔河上以禦狄。以齊桓霸業之方盛，僅遷邢衛而南之，以保河外，築中牟、五鹿、負夏、牡丘，以備諸河，莫敢以一矢北嚮與之爭，而河内之地畢淪於狄。夫春秋以來，中夏未嘗見狄患，自蒲、屈之城，三年之間，西狄以東竄，滅國兼地，莫之敢攖，如驟雨，如飄風，變生於倉迫，禍發於燎原。齊桓以莊之三十年，北伐山戎，以僖之四年南伐楚，至於召陵，此六年中，非威之不振、勢之不强也；狄於其間，以莊之三十二年伐邢，以閔之二年伐衛；僖之元年，齊以諸侯救邢，邢遷於夷儀，僖之二年，諸侯城衛楚丘之郛，而封衛焉，雖曰"邢、衛忘亡"，而誅攘之功無足觀者，豈以狄之克比三强，其鋒莫可當耶！自蕩氏之滅，至蒲、屈之城，纔三十年耳；又三年，而狄殘邢、衛，横行於東夏，北狄之東徙也，其厲乃至於此極耶！平王之東遷，辛有適伊川，見被髮而祭於野者，曰："不及百年，此其戎乎，其禮先亡矣。"見王畿之近地，東遷之初固未嘗有戎、狄之族也。犬戎既殺幽王驪山下，閔之二年，虢公敗犬戎於渭汭，勢已徙逐而東，再東則以僖之二年，虢公敗戎於桑田，桑田於今爲閿鄉；再東而僖之十一年，伊洛、揚拒、泉皋之戎同伐京師，入王城，焚東門；十一年間，戎已踰桃林之塞，"逼我諸姬，入我郊甸"。又十一年，而秦、晉遷陸渾之戎於伊川，則以秦人迫逐吾離於瓜州、而惠公誘以俱來也；及晉滅陸渾，而資之以爲晉陰地。戎有諸夏，歷春秋至戰國，韓、魏共伐伊洛、陰戎，而後又逐之，西戎東徙又至於斯極也。自犬戎覆周，大河以西，驅陷於異俗，自晉城蒲、屈，而戎、狄東竄，至遷陸渾之戎於伊川，此三十年間，又戎、狄出關中而東竄時也。伊洛之戎阻於周、鄭，不得東，或南入謝西，爲九州之戎，而北又有茅戎、徐吾之戎。殘邢壞衛之狄，齊桓禦於河，不得南，則折而西向，滅温、有河内，侵及周京，於是晉文繼作，匡攘之

功，以二軍下，次於陽樊，右師圍温，左師逆王，取昭叔於温，殺之隰城。夫温固狄所滅蘇子邑也，昭叔居温，固依於狄，晉師克狄，而殺昭叔，晉文攘狄之功，視齊桓爲盛。天子胙之温、原、州、陘，而河内殷墟更入於晉；於是舊衛地之没於狄者，晉資之以啓東陽，舊周地之没於狄者，晉資之以啓南陽，晉威方振，齊霸久衰，狄挫於西，則又折而東，渡河圍楚邱，衛遷於帝邱以避之，自是周、鄭無狄患，而移於齊、魯諸國，知狄已渡河、絶濟，馳突於雷夏、荷澤、大野、孟諸水草之交也。故於後晉滅潞氏，而范中行也、觀也，乾侯、栢人，畢爲晉有。東夏之地之没於狄者，而晉資之以啓范之途。究晉地以推狄地，而後知其勢殆若常山之蛇，亘連數千里，環晉之三面，而西屬之秦，東屬之齊，北狄更渡河而益東。觀於此，則東遷以來，固民族轉徙一大時期歟！

狄者，於西周屬獫狁，於漢屬匈奴，自昔處谿谷，各有君長，往往而聚，種落散殊於轉徙無常處。晉之敗狄於采桑，里克曰："無速衆狄"，知於時群狄之尚未合而同戴一主。晉之會狄於欑函，衆狄疾赤狄之役，遂服於晉，知狄之又分，而晉滅潞氏。僖之三十三年，白狄始見於《經》，知狄之亂，赤狄、白狄之分也。赤狄、白狄始皆同在河西，赤狄先至晉東，扼太行，白狄獨有河西地，赤狄渡河而南，白狄亦來居赤狄、晉東之地；赤狄之役衆狄，而潞子主其盟，赤狄既有衛，蓋又并北戎而一之。北戎於前爲草中之戎，於後爲代，赤狄渡河而東，蓋又并鄭瞞而一之。鄭瞞，春秋初年之戎也，於後爲長狄。赤狄既滅，而潞氏亡，衆狄殆又役於無終。無終，春秋初之山戎也，於戰國爲無窮，逮晉滅肥、鼓，白狄亦僅存鮮虞，鮮虞於後爲中山，入戰國後魏、趙滅之。戰國之末，漯之北、海之西，狄之餘衆散處之。此即田單所攻之狄，蘇代所謂北夷方七百里者也。北狄既入諸夏，併地之多，歷年之久，禍烈若是。陸渾之戎，自瓜州來居伊洛，姜姓者居洛西，與晉敗秦師於殽，允姓者居洛東，則陸渾子也，而伊洛群戎之酋率也。方文王之爲西伯，涇首以北則獫狁，以西則混夷，南仲一行，并平二寇；武王克商，放逐戎夷於涇洛之北，而古公以來，獯粥之患稍紓。及穆王西征犬戎，肆其雄心，使天下之皆將有車轍馬迹，蓋克樹惇。懿王之時，戎、夷侵暴中

夏，詩人疾之，而歌《采薇》。宣王“薄伐獫狁，至於太原”，引弓之民，猶未得肆其東侵也。“王錫韓侯，其追其貊，奄受北國，因以其伯。”韓，於今爲延安，當其北者爲追、貉；追者，濊也，其後追也、貉也，爲獫狁所逼，稍稍東遷。貉，徙燕東北，爲無終，爲大戎、小戎之屬。隗姓之狄，自圁、洛之間，渡西河，止於晉東，爲赤狄，則在惠王之時。自赤狄鴟張而東，追也、貉也亦因之繹騷。北戎南侵齊、鄭，蓋以勢之逼於群貉。於時鄭莊方强，遂再敗之。邢、晉亦敗之。戎不得南，而貉遂東逞，山戎以病燕也。齊桓崛興，破屠何，斬令支，剸孤竹，禽狄王，以靖山戎。於是燕之禍戢，而貉以入於遼東西。伐山戎而禽狄王，亦見貉之爲禍，實狄逼之。於是朝鮮、肅慎之間，忽焉有三國新來，攘朝鮮之北境而居之。曰濊，曰沃沮，曰句驪，三國之來，當自燕、趙間未可也。則濊者韓北之追，沃沮者晉伐之狄柤，句驪即晉伐之驪戎，而齊斬之離枝也。此皆貉類，經燕北而東入海。涿郡方城之韓，殆又先入海而南爲馬韓。此貉族遷徙之又一道也。齊桓救燕之役，逐迫貉族以東驅，則齊桓之功於是乎偉矣。山戎東而狄南下太行，昔者鄭能再敗北戎，兹則鄭師且翱翔河上，周與之南陽而不能有；昔者齊越千里之險以北伐山戎，兹則城河、濟而守之，遷邢、衛於南河之外；則齊、鄭已無能爲力。雖然，無齊則無以制狄之東逸也。狄既滅温侵周，晉文又創之而復河内。方春秋之初，非鄭莊小霸，則北戎於時已横決而東西，未可知也。北戎之南也，阻於鄭而山戎遂東，犬戎之東也，阻於鄭而群戎又南，鄭之有造於中夏，豈淺末哉！晉城蒲、屈，以啓土於廣莫，而狄以北走。狄滅温侵周，晉師下陽樊，而狄渡河以東。周桓公曰：“我周之東遷，晉、鄭焉依。”蓋宗周既滅，戎狄披倡，非晉持之於北、鄭持之於南，滅國啓疆，東西支距，則郟鄏之間，衰周一髮，未知所存，而中夏幾已左袵也。《春秋》之作，惟奬桓、文，斯皆以功在東夏言之耳。若鄭武、莊以來，西土之事，豈可忽哉？犬戎、貿戎、陸渾、陰戎之屬阻於鄭，不得溯大河而東，乃折而南以出轘轅，遂臨汝、漢。申、吕、許、繒之屬，宣王徙之於方城、漢水間者也，群戎來而繒、吕遂棄漢而入江，申、許又東以入於淮。其卒也，許又西南下至華容，由淮入江，此姜戎遷徙之一道也。楚之先僻在荆山，麇與百濮亦寓於江、

漢之間，羅與盧戎在漢南。姜戎逾漢而下，於是麇與百濮、羅與諸戎遂棄漢西走枝江，再由江以入於湘。此沿雲夢之西以東南走，此遷徙之又一道也。犬戎、赤狄既去，而白狄又從而入居西河；赤狄稍衰，而白狄亦繼之至晉東；則大荔、義渠、烏氏、朐衍之屬，走涇、漆之北來居之，達於臨晉。則西戎、北狄之迹已遍於禹域，茫茫九囿，莫不繹騷，中夏之不淪於左衽被髮者亦僅也。上無天子，下無方伯，四夷交侵而中國微矣。籍談曰："晉居深山之中，戎、狄之與鄰，而遠於王室，拜戎不暇。"蓋晉自唐叔之封，賜之以懷姓九宗，懷姓者，爲戎、狄之民，異乎以殷民六族封伯禽、以殷民七族封康叔，其所治者，爲中夏之民。啓以夏政，疆以戎索，爲戎狄之法，又異乎魯、衛之封，啓以商政，疆以周索，而施之以中夏之法也。武羌，驪羌，趙、魏之屬，且相率以入於晉，羌戎與諸華相雜而居。則晉者，固夷、夏相半之國乎？方齊桓之歿，狄焰方張，宋人伐齊喪，則狄救之，衛方病邢，而狄爲謀之，居然仗大義以臨諸侯，夷、狄也而有憂中國之心，匪風思王、霸，《小雅》廢，諸夏日卑，戎狄遂昌，幾併弔伐之柄而喪之，微晉文北逐狄、南御楚，則陸沉之痛先劉、石而見之也。晉自遷陸渾之戎於伊川，守桃林，而秦人不得出殽塞；置九州之戎，而秦人不得出武關，河西之地，久爲晉有，而大荔得居王城，則晉之誘以來可知也。於是秦人不得出臨晉之關。自詹嘉處瑕，而守桃林之塞，以塞秦東嚮之門户，又重之以陸渾、九州、大荔之戎，使不得進窺華夏之域。卒之吳起收涕於岸門，而西河不守，俾山東冠帶之國終併於秦，而三代之文墜絶莫之復，嗟乎！孰爲爲之，孰令致之，可勝歎哉！

夫西北之族，天性悍勇，兒能騎羊，引弓射鳥鼠，少長則射狐兔，用爲食，士力能彎弓，盡爲甲騎，寬則隨畜，因射獵禽獸爲生，急則人習戰攻以侵伐，長兵則弓矢，短兵則刀鋌，貴壯健，賤老弱，不知禮義。故"秦民出其父母懷衽之中，生未嘗見寇也，聞戰，頓足徒裼，犯白刃，蹈爐炭，斷死於前者，皆是也"；"山東之卒，被甲冒胄以會戰，秦人捐甲徒裎以趨敵，左挈人頭，右挾生虜"；秦人"匿嫡之名"，"嫡子生不以名，令於四竟擇勇猛者而立之"；故曰："秦與戎狄同俗，有虎狼之心，貪戾好利而無信，不識禮義德行，

苟有利焉，不顧親戚兄弟，若禽獸耳。"秦之民族，與山東民族已不同；商君之治秦，曰："始秦戎狄之教，父子無別，同室而居，今我更制其教，而爲其男女之別。"則秦之爲秦可知也。非商君變三代之度，俾秦由文而退之野，實由野而漸進之文。殽之師，秦越千里之險，入虚國，亂人子女之教，無男女之別，秦之爲戎，自殽之戰證之也，以其用戎狄之教亂諸夏也。《商君書・兵守篇》言："三軍，壯男爲一軍，壯女爲一軍，男女之老弱者爲一軍，此之謂三軍也。壯男之軍，使盛食厲兵，陳而待敵。壯女之軍，使盛食負壘，陳而待令。客至而作土以爲險阻，及耕格阱，發梁撤屋。……老弱之軍，使牧牛馬羊彘，草木之可食者收而食之，以獲其壯男女之食。"女子爲軍，亦秦事之至可異者。惟秦之壯女、老翁亦各爲軍，故《古史考》言："秦以戰獲首級者，計而受爵，是以秦人每戰勝，老弱婦人皆死，許功賞至萬數，天下謂之上首功之國。"是婦女老弱皆在行間，亦以首功受爵。《魏氏春秋》陳群奏言："典籍之文，婦人無分土命爵之制；在禮，婦因夫爵，秦違古法，非先王之令典。"此秦之婦人有爵，固以戎行斬首之功也。《後漢書・鄭泰傳》載泰言："關西諸郡，頗習兵事，婦人猶載戟操矛，挾弓負矢。"女子任戰，至漢而關西猶然，亦信乎秦之爲戎也。《墨子・備城門》言："守法：五十步，丈夫十人，丁女二十人，老小十人，計之五十步四十人。""廣五百步之隊，丈夫千人，丁女子二千人，老小千人，凡四千人。"又《號令篇》言："諸男女有守於城上者，什六弩四兵，丁女子老少人一矛。"《墨子》此數篇中多秦官秦法，亦言女子爲軍，是蓋出於唐姑梁之徒，所謂秦之墨也。或又以此爲"商鞅輩所爲，而墨學者取以益其書。"惟秦之女子亦任戰役，故《趙世家》稱穆公謂："帝告我，且令而國男女無別。"而《穀梁傳》亦言："秦亂人子女之教，無男女之別。"秦之男女無別，蓋非徒禮俗之故。既任戰而復受爵，則義務與權利亦無男女之別也。則與山東之國，固若是其相違耶！賈誼言："秦人家富子壯則出分，家貧子壯則出贅，借父耰鉏，慮有德色。""母取箕帚，立而誶語，抱哺其子，與公併倨，婦姑不相説，則反脣而相譏。"《商君列傳》言："民有二男以上，不分異者倍其賦。"惟秦之男女權利義務無別，故與東方之家族制度大殊。男女相適，嫁贅並行，且不容有

山東大家庭存於其間，女子亦自無翁姑之義與恩，故曰“秦與戎狄同俗，不識禮義德行，苟有利焉，不顧親戚兄弟，若禽獸耳。”故其政有“令男子書年”，而“爲户籍什伍”。法家每有門子、公民之説，蓋使人皆爲國之公民，不爲世族之門子。《商君列傳》言：“行之十年，秦民皆勇於公戰，怯於私鬭。”《貨殖列傳》言：“齊帶山海，膏壤千里，其俗寬緩闊達，怯於衆鬭，勇於持刺，故多劫人。”以齊視秦，則東西相異之情畢顯。夫衆鬭，公戰也；持刺，私鬭也。衆鬭之强在公室，私鬭之强爲私門。刺客、游俠、復讎、劫人，皆私鬭也。法家抑游俠，而秦法禁報仇，意在易私家之强爲公室之强耳。《始皇本紀》言：發諸贅壻賈人，略取陸梁地，爲桂林、象郡、南海。晁錯言：“秦時北攻胡貉，築塞河上；南攻揚越，置戍卒焉。秦民見行，如往棄市，因以讁發之，名曰讁戍。先發吏有讁，及贅壻賈人，後以嘗有市籍者，又後以大父母、父母嘗有市籍者。”秦之抑商，如此其至。《商君列傳》：“大小僇力本業，耕織致粟帛多者復其身，事末利及怠而貧者，舉以爲收孥。”本業爲耕織，末利爲工商，秦人力致富强、而抑工商者何哉？蓋游俠則强在私家，故抑之，公戰則强在公室也；商賈之利，則富在私家，故抑之，耕織則富在公室也。此正秦奪私門之富强爲公室之富强也。商賈、游俠，盛於山東，而秦力抑之，此正以公民之政與私門之政爭。山東之富强在私家，而秦人之富强畢歸於國，東西之政，殊異若是，秦之吞二周而兼諸侯，豈偶然哉！周人之治，“關市稽而不征，澤梁無禁。”而《商君書·墾令》曰：“重關市之賦，則農惡商，商有疑惰之心，則草必墾矣。”《外内篇》又曰：“苟能令商賈技巧之人無繁，則欲國之無富不可得也。”其視民之有商，猶木之有蠹。《淮南子·氾論》：“秦之時，人芻槀，頭會箕斂，入於少府。”《漢書·百官公卿表》：“少府，秦官，掌山海池澤之賦。”《鹽鐵論·非鞅篇》：“商君相秦，設百倍之利，收山澤之税，國富民强，器械完飾，蓄積有餘。是以攘地斥境，不賦百姓而師以贍。”秦抑商賈而專山澤之利，以爲師行之資。秦之富民，其見於《貨殖列傳》者：如蜀卓氏、程鄭、宛孔氏，以鐵冶；烏氏倮以畜牧；巴寡婦以丹穴；未有以商賈致富者，獨盡辟山澤之利。此與孟子所謂“使天下商賈皆欲藏於王之市”者，亦大異其趣也。董仲舒言：“秦用商君之法，

除井田，民得賣買，富者田連仟佰，貧者無立錐之地，又顓山澤之利，管山林之饒。荒淫越制踰侈以相高，邑有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困。又加……屯戍……力役，三十倍於古，田租口賦、鹽鐵之利，二十倍於古。或耕豪民之田，見税什五，故貧民常衣牛馬之衣而食犬彘之食。"《漢書・食貨志》言："秦孝公用商君，壞井田，開仟佰，急耕戰之賞，……僭差無度。庶人之富者累鉅萬，而貧者食糟糠。"崔寔《政論》言："秦墮壞法度，制人之財既無綱紀，而乃尊獎兼之人，於是上家累鉅億之貲，斥地侔封君之土，故下户踦嶇，無所跱足，乃父子低首，奴事富人，躬率妻孥爲之服役。"(摘引《通典》)蓋周之制以世禄爲貴賤之永隔，而行井田則無貧富之懸殊。秦令富貴之家，皆出於兵。故《荀子・議兵》言"五甲首而隸五家"。於是廢井田，而貧富之别判然也。貧富之判明，而下户且爲上家之奴役。卓氏之屬，僮至千人。《王莽傳》言："秦置奴婢之市，與牛馬同蘭。"則人口之買賣與牛馬同，又進而操其生殺之權也。於周僅有罪人之奴，與四夷之隸，此又其大異者也。《漢官儀》言："始皇滅諸侯爲郡縣，不世官，守相令長以他姓相代，去世卿大夫。"而"商君行法，不私貴寵，刑無等級。""宗室非有軍功論，不得爲屬籍。"周之貴族政治，至秦而黜削以盡。此周之政治爲貴賤階級之政治，秦則爲貧富階級之政治，是又一大别也。《左傳》昭二十九年：晉鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書。"仲尼曰：晉其亡乎？失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之。民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？"此又見周世之制，刑法爲秘密。《周官》八議之法，而刑法非平等。若《商君書・定分篇》三法吏之説，則刑法爲公開，此《始皇本紀》所謂"欲學法令以吏爲師"之事也。楚莊王曰："子文無後，何以勸善。"晉祁奚曰："社稷之固，將十世宥之，以勸能者。"皆山東之國，刑法不平等之事也。而商君"不私貴寵，不偏疏遠，法令必行"(《新序》)。《秦策》言："商君治秦，法令至行，公平無私，罰不諱强大，賞不私親近。"是亦周、秦之異致者。即以刑法言之：三代以來，爲五刑之説，而法且不著；秦漢而下，法經而刑緯，法可知而刑不明；亦

異趣矣。至秦貴賤之辨泯，而貧富之分厲也。《新書·時變篇》言："秦國失理，天下大敗，衆掩寡，壯凌衰，攻擊奪者爲賢貴人，善突盜者爲圻諸侯。唯告罪昆弟，欺突伯父，逆於父母乎。然錢財多也，衣服循也，車馬嚴也，富民不爲姦，而貧爲里罵。廉吏釋官而歸爲邑笑，居官敢行姦而富爲賢吏。"《俗激篇》言"棄禮義，捐廉醜，……其甚者剄大父矣，賊大母矣，踝嫗矣，刺兄矣。"《淮南子》言："秦王之時，人或菹子。"《新書·孽産子》言："民賣産子，得爲之繡衣編經，履偏諸緣。"夫秦之戾俗之僻，固至於此極也。《淮南子·要略》曰："秦國之俗，貪狠强力，寡義而趨利，可威以刑，而不可化以善，可勸以賞，而不可厲以名，被險而帶河，四塞以爲固，地利形便，畜積殷富，孝公欲以虎狼之勢而吞諸侯，故商鞅之法生焉。"商君之治，固襲於秦舊者多：《鞅傳》言："定變法之令，令民爲什伍，而相收司連坐。"《漢書·刑法志》言："秦用商鞅，連相坐之法，造參夷之誅。"然《秦本紀》、《始皇本紀》，文公二十年，初有三族之罪，獻公十年，爲户籍相伍，皆前於商君，故秦之治與三代不相襲，則自其戎狄之教耳。由余，戎人也，笑《詩》《書》禮樂法度乃中國所以亂，謂"上聖黄帝作禮樂法度，身以先之，僅以小治。及其後世，日以驕淫，阻法度之威，以責督於下，下罷極，則以仁義怨望於上，上下交爭怨，而相篡弑，至於滅宗，皆以此類也。夫戎夷不然，上含淳德以遇其下，下懷忠信以事其上，一國之政，猶一身之治，不知所以治，此真聖人之治也。"則戎狄之族倨慢自矜，極詆中華先聖之教，不稍忌憚。於後商君教孝公"燔《詩》《書》，明法令"，以《詩》《書》禮樂爲六蝨。至始皇吞滅六王，禍極於焚阬，則以戎狄之教與中夏不并容。於是乃知周、秦間法家之説，鄙仁義，賤《詩》《書》，皆北方之學，固本戎狄之教，以與中夏儒家之教爭；而後知百家競奮、處士横議者，皆種族之爭；儒家與異端辯，即諸夏與夷狄抗也。李疵語趙武靈王曰："夫好顯巖穴之士而朝之，則戰士怠於行陳；上尊學者，下士居朝，則農夫惰於田。戰士怠於行陳者，則兵弱也；農夫惰於田者，則國貧也。兵弱於敵、國貧於内而不亡者，未之有也。"(《韓非子·外儲説左上》)趙威后之語齊使，則曰："於陵子仲尚存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用

者，何爲至今不殺乎?"（《齊策》）此皆法家思想之所從出，豈齊、魯之儒所能道耶！蓋至周之衰，冠帶戰國七，而秦、趙、燕三國邊於胡。晉固撫有戎狄之民，而治以戎狄之法；三晉北方之國，殆久漸於戎狄之化，奚止武靈王之胡服騎射，譏譏末節已哉。全晉之時，固授之以戎狄之民，而治之以戎狄之法，法家者流，恒出於三晉北方之國，故曰法家者，戎狄之教，而最適於秦，戎狄之民也。北戎之侵鄭也，鄭伯禦之，曰"彼徒我車，懼其侵軼我也"。昭之元年，中行穆子敗無終及群狄於太原，魏舒曰："彼徒我車，請皆卒。"乃毁車以爲行。春秋之世，戰以長轂，晉之治軍邾南，甲車四千乘；逮乎戰國，蒼頭、奮擊，莫非徒兵，則諸華之悉變而取法於戎，固足驗矣，豈獨主父胡服變趙已哉！

論儒法之爭 儒法言政，爲兩極端。孟子曰："莫如師文王，師文王，大國五年，小國七年，必爲政於天下矣。"故又曰："遵先王之法而過者，未之有也。"而商君則曰："前世不同教，何古之法，帝王不相復，何禮之循。"韓非詆"愚學不知治亂之情，讘誺多頌先古之書，以亂當世之治"。（《韓非子·姦劫弑臣》）孟子曰："昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。"而商君治秦，開阡陌爲轅田，田租、口賦二十倍於古，則非九一之税也；宗室非有軍功論不得爲屬籍，守相令長以他姓相代，去世卿大夫，則非世禄之仕也；重關市之賦，置鹽鐵之官，而奪鹽鐵之利，則非關市不征；專山澤之利，入芻藁頭會箕斂，輸於少府，則非澤梁無禁；造參夷之誅，爲什伍而相收司連坐，則非罪人不孥。秦人法家之治，與儒家初周之治，若是其相反。《漢書·刑法志》言："吴有孫武，齊有孫臏，魏有吴起，秦有商鞅，皆禽敵立勝，垂著篇籍。"《藝文志》兵權謀家有《公孫鞅》二十七篇，荀卿子曰："秦之衛鞅，世俗所謂善用兵者也。"農家有《神農》二十篇，師古引劉向《别録》云："疑李悝及商君所説。"商君使民，内急耕織之業以富國，外重攻戰之賞以勸戎士，其言曰："國之所以興者農戰也"，於是"僇力本業，耕織致粟帛多者復其身"，"五甲首而隸五家"，俾民勇於公戰。農戰者，法家之所以爲治也，耕以爲富，戰以爲强。孟子曰："今之事君者曰，我能爲君辟土地，充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊

也；君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。我能爲君約與國，戰必克，今之所謂良臣，古之所謂民賊也；君不鄉道，不志於仁，而求爲之强戰，是輔桀也。"辟土地對耕言之，戰必克對戰言之也，此正對法家之治言之也。孟子曰："城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也；上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。"此對以農戰爲富强法家之治言之也。史遷言："三晉多權變之士，夫言從衡强秦者，大抵皆三晉之人也。"孟子於"約與國"、"連諸侯"，皆對從衡家言之，其曰"善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者又次之"，其處處對農戰、對法家言之，對從衡家言之，即所以對北方之學言之也。法家"不别親疏，不殊貴賤，一斷於法"，商君"内不阿權寵，外不偏疏遠"；桃應問孟子曰："舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？"此據法家以爲問也。萬章曰："象至不仁，對之有庳，有庳之人奚罪焉，仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之。"此亦據法家以爲問也。《韓非子・忠孝》稱《記》曰："舜見瞽瞍，其容造焉，孔子曰：當是時也，危哉，天下岌岌！有道者，父固不得而子、君固不得而臣也。"而咸邱蒙問孟子曰："語云：盛德之士，君不得而臣，父不得而子，舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之，瞽瞍亦北面而朝之，舜見瞽瞍，其容有蹙，孔子曰：於斯時也，天下殆哉，岌岌乎！"此正據法家之説以爲問也。《商君書》言"辯慧，亂之贊也"，疾民之"好辯樂學"。《韓非子》亦言："群臣爲學，門子好辯者，可亡也"，法家疾乎辯士。而公都子曰："外人皆稱夫子好辯"。商君禁游宦之民，法家疾游學。而彭更問曰："後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？"此皆據法家之義難之也。故再曰："士無事而食，不可也。"孟子曰："伯夷，聖之清者也"，"故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。"而《韓非子・姦劫弑臣》曰："古有伯夷、叔齊者，武王讓以天下而弗受，二人餓死首陽之陵，若此臣者，不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也，此之謂無益之臣也，吾所少而去也。"《韓非》嘉伊尹爲宰、百里奚爲虜，而謂"離俗隱居，而以非上"不爲義（《有度》）。陳代曰："不見諸侯，宜若小然，志曰枉尺而直尋，宜若可爲也。"周霄問曰："古之君子仕乎！"此皆據法家言之也。景春曰："公孫衍、張儀，豈不誠大丈夫

哉?”此據從衡家言也。此皆北方之學與東方之學不並容，新舊、儒法之爭，夷、夏之爭，考之《孟子》，而彰彰可識矣。

《吕覽，貴卒》載:“吳起謂荆王曰:‘荆所有餘者，地也，所不足者，民也，今王以所不足，益所有餘，臣不得而爲也。’於是令貴人往實曠虚之地，皆甚苦之。”《韓非子・和氏》言:“昔者吳起教楚悼王以楚國之俗曰:‘大臣太重，封君太衆，若此，則上偪主而下虐民，此貧國弱兵之道。不如使封君之子孫，三世而收爵禄，絶滅百吏之禄秩，損不急之枝官，以奉選練之士。’”《淮南子・道應》言:“吳起爲楚令尹，將衰楚國之爵，而平其制禄，損其有餘，而綏其不足，礪砥甲兵，以時爭利於天下。”《吳起列傳》言:“吳起相楚，捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬬之士，要在强兵，破馳説之言從横者。於是南平百越，北併陳、蔡，却三晉，西伐秦，諸侯患楚之强，故楚之貴戚盡欲害吳起。”吳起之治，法家之治也，厲耕戰，廢公族，與商君之治秦同。見戰國以來，法家之治已被於南，則摧周政之舊而代之者，非法家耶！商君相秦，多取李悝之治，商君取之晉而用之秦，吳起取之晉而用之楚。三晉多法家者流，則晉者，授以戎狄之民，治以戎狄之法，戎索、周索錯，而法家之説生焉。韓之戰，晉於是乎作州兵、作轅田，此法家厲耕戰之所由昉乎！晉以桓、莊之族偪，又以驪姬之亂，詛無畜群公子，此法家廢公族所由昉乎！故戎索周索錯，而晉固法家所從生也。《韓非子・南面》有言:“管仲無易齊，郭偃毋更晉，則桓、文不霸矣。”商君稱郭偃之法曰:“論至德者，不和於俗，成大功者，不謀於衆。”被廬之法，郭偃之法也，肥義、商鞅皆徵之，可以明法家之所由來。子産曰:“惟有德者能以寬服民，其次莫如猛，夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉，水懦弱，民狎而翫之，則多死焉，故寬難。”(《左傳》昭二十年)此法家之所本。《韓非・五蠹》言:“十仞之城，樓季弗能踰者，峭也，千仞之山，跛牂易牧者，夷也，故明王峭其法、而嚴其刑。”此適符於子産之意。治之不古，自晉鄭始，以其鄰於戎狄，所濡者漸矣。晉趙鞅、荀寅鑄刑鼎，以著范宣子所爲刑書，鄭子産殺鄧析而用其竹刑，鑄刑書而制參辟，此舍德而用刑之始。自《小雅》廢，中夏微，要荒俘裔侵暴諸華，踐蹂京洛，夷夏相盪激，而新政異説以生，根荄既殊，理道

各異，品節典度終不同。儒者之治，主於“以不忍人之心，行不忍人之政”，“君子莫大乎與人爲善”，祖尚禹、稷饑溺之心、文王視民如傷之意，故主於樂民之樂、憂民之憂，而戒乎好人之所惡、惡人之所好。而《韓非》之言曰：“嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治；哀憐百姓、輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。聖人爲法國者，必逆於世。”（《姦劫弑臣》）申子曰：“有天下而不恣睢，命之曰以天下爲桎梏。”（《李斯列傳》）此豈饑溺不忍之意乎？其曰：“以妻之近，與子之親，而猶不可信，則其餘無可信者也。”（《韓非子·備内》）又曰：父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之，慮其後便計之長利也。故父母之於子，猶用計算之心以相待，而況無父子之澤乎？”（《六反》）則又何論於儒家“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。”《韓子》言：“聖人之治國也，固有使人不得不愛我之道，而不恃人之以愛爲我也，故設利害之道以示天下而已矣。”（《姦劫弑臣》）則又何論於與人爲善。由儒家之說，則人與人相親，人皆可以爲堯舜，而四海之内皆兄弟，則“性善”之說也。法家則人與人相賊，則“性惡”之說也。

附論荀子　　儒、法以“性善”、“性惡”之不同，而政治亦因以迥異。韓子曰：“行仁義者，非所譽，譽之則害功；工文學者，非所用，用之則亂法。”“故明主之國，無書簡之文，以法爲教，無先王之語，以吏爲師。”“今世儒者，不言今之所以爲治，而皆道上古之傳，譽先王之成功。”（《五蠹》、《顯學》）《商君書》亦以巧言虛道爲勞民，謂“國去言則民樸”，“《詩》、《書》、禮、樂、善、修、仁、廉、辯、慧，國有十者，上無使守戰，國以十者治，敵至必削，不至必貧。國去此十者，敵不敢至，雖至必却；興兵而伐，必取，按兵不伐，必富。”（《農戰》）《韓非》又謂：“世之學術者，說人主皆曰，仁義惠愛而已矣。世主美仁義之名，是以大者國亡身死，小者地削主卑。夫施與貧困者，此世之所謂仁義；哀憐百姓、不忍誅罰者，此世之所謂惠愛也；夫施與貧困，則無功者得賞；不忍誅罰，則暴亂者不止。……故善爲主者，使民以功賞而不以仁義賜，嚴刑重罰以禁之，使民以罪誅而不以惠愛免。”又曰：“見大利而不趨，聞禍端而不備，淺薄於爭守之事，而務以仁義自飾者，可亡也。”於孟子則曰：“何必曰利，亦有仁義而已矣。”孔子曰：“赦小過，舉賢才。”而

商君“行刑，重其輕者，輕者不生，則重者無從至矣；行刑重其重者、輕其輕者，輕者不止，則重者無從止矣。”(《説民》)李斯曰：“唯明主爲能深督輕罪；夫輕罪且督深，而況有重罪乎？故民不敢犯也。”則非“赦小過”之説也。《商君書・去彊》言：“國以善民治姦民者，必亂至削，國以姦民治善民者，必治至彊。”《韓非・二柄》言：“人主有二患：任賢，則臣將乘於賢以劫其君；妄舉，則事沮不勝。故人主好賢，則群臣飾行以要君欲，則是群臣之情不效。”則非“舉賢才”之説也。周公謂魯公曰：“君子不施其親，不使大臣怨乎不已，故舊無大故則不棄也。”孟子曰：“所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也，王無親臣也。”問貴戚之卿，則曰：“君有過則諫，反復之而不聽，則易位。”商君日繩秦之貴公子，塞私門之請。《韓非》亟稱吳起“大臣太重，封君太衆，則上偪而下虐民”之説，《孤憤》、《姦劫弑臣》二篇，亟詆重臣當塗之人。孟子曰：“不得罪於巨室”，且又曰：“周公之封於魯也，爲方百里，今魯方百里者五，……有王者作，則魯在所損乎，在所益乎？”直欲反戰國於初周之封建。《楚策》載荀卿爲書謝春申君曰：“癘人憐王，此不恭之語也，雖然不可不審察也，此爲劫弑死亡之主言也。夫人主年少而矜材，無術以知奸，則大臣主斷國私以禁誅於己也，故弑賢長而立幼弱，廢正適而立不義。……夫癘雖癰腫胞疾，上比前世，未至絞纓、射股，下比近代，未至擢筋而餓死也；夫劫弑死亡之主也，心之憂勞、形之困苦，必甚於癘矣。由此觀之，癘雖憐王可也。”荀卿，三晉之士也，雖習儒家之言，而究不離法家之説，故立言異乎孔、孟而同於商鞅、吳起、韓非之徒。荀卿言禮“以養人之欲，給人之求”，倘亦商、韓言治之意耶！餘杭章太炎氏嘗語余曰：“荀卿不反法家。”其言有旨哉。夫荀卿究爲北方之學者，故終不同於孟子“性善”之論，性惡固法家之論，荀卿殆爲法家立根據耳，豈能與儒家之政與學相符同歟！戰國之士，無不疾首於秦者，惟《荀子・議兵》曰：“秦人其生民也陿阸，其使民也酷烈，劫之以勢，隱之以阸，忸之以慶賞，鰌之以刑罰，使天下之民所以要利於上者，非鬭無由也。”秦之爲秦，卿知之非不審也。而《强國》又曰：“入境，觀其風俗，其百姓，古之民也；其百吏，古之吏也；其士大夫，古之士大夫也；其朝，古之朝也。”魯連不忍爲

之民，而荀卿歷其朝，若曰“是猶古之治也”。故曰：荀卿，北方之學者，儒宗之異派也。秦有區夏，北方之勢張，漢仍於秦，天下既定，殆八十餘年之間，然後罷絀百家，表彰《六經》，獨尊仲尼之術；然齊、魯儒生，率皆子夏、荀卿後學之徒，則行於漢者，爲儒之異派，荀卿北方之學，以別子爲大宗，而孟氏之傳、鄒魯之真於是乎斬矣。竊怪乎非子、商君，宗姬之胤也，漸於戎狄之化而莫自覺，甚至舉文、武、周公之道而譏訕之，思并其書而毁絶之，非所謂“用夷變夏”者歟！無怪於秦漢而後，儒者之治道學術之舉不能復西周之舊者，以其行雜於北方荀卿之學也。

諸華、諸戎以民族之殊，情尚政俗不同，極之於“性善”、“性惡”之論迴別，“天命”之説亦遂以異致。《商書》：“我生不有命在天。”儒者因之曰：“死生有命，富貴在天。”曰：“莫之爲而爲者天也，莫之致而至者命也。”故《墨子·公孟》謂：儒之道足以喪天下者四政焉：“以命爲有，貧富、壽夭、治亂、安危不有極矣，不可損也，不可益也，此足以喪天下。”此商、周以來之舊説，儒與陰陽所共循者也。《荀子》曰：“强本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍；故水旱不能使之饑，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉；故水旱未至而饑，寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。……故明於天人之分，則可謂至人矣。……天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參，舍其所以參而願其所參，則惑矣。”“故君子敬其在己者，而不慕其在天者。……大天而思之，孰與物畜而制之，從天而頌之，孰與制天命而用之，望時而待之，孰與應時而使之，因物而多之，孰與騁能而化之，思物而物之，孰與理物而勿失之也。”孟子以爲“天也，非人之所能也，莫之爲而爲者，天也，莫之致而至者，命也。”“莫非命也，順受其正。”荀卿則主於制天命而理物，是誠西北新民族、新思想，與東方舊民族、舊思想，根本之異。《荀子》曰：“夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之儻見，是無世而不常有之；上明而政平，則是雖並世起，無傷也；上闇而政險，則是雖無一至，無益也。夫星之隊，木之鳴，是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也，怪之，可也；而畏之，非也。物之已至者，人祆則

可畏也。楛耕傷稼，耘耨失薉，政險失民，田薉稼惡，糴貴民饑，道路有死人，夫是之謂人祅；政令不明，舉錯不時，本事不理，夫是之謂人祅；禮義不修，内外無别，男女淫亂，則父子相疑，上下乖離，寇難並至，夫是之謂人祅。”斯正對東方思想言之，對墨家“天志”、“明鬼”言之，對“陰陽之術大祥而衆忌諱”言之也。災變之故，陰陽所恒道，墨者亦道符瑞，此皆荀子《天論》之所斥也。墨子之道，其事上尊天，中事鬼神，下愛人，上利於天，中利於鬼，下利於人，故言必稱天鬼。陰陽家牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任神鬼，此墨與陰陽之所同也。陰陽家歸本於仁義節儉，此又陰陽、墨家之所同也。故墨家又言“兼愛”、“非攻”，此與法家之相去，何啻霄壤。故言“天”言“仁”者，陰陽、儒、墨之所同，而與法家根本反異者也。法先王，貴仁義，重《詩》《書》，尚文學，非攻而畏天，儒、墨、陰陽之所共也。儒、墨出於魯，陰陽出於齊，此東方之術，出於殷、周之舊也。法、兵、縱衡則一反乎此，此秦、晉之説，北方之學，本之戎、狄者也。諸華、諸戎，其思想根本之不同如此。子産曰：“天道遠，人道邇。”《韓非・飾邪》一篇最近之，此亦子産同符北方之一證。周、秦之間，夷、夏交爭於中原，兵相盪，道相激，法家之説，衝擊儒者之坊表而敗之，戎、狄之肆暴，逼諸華而困之。方邯鄲之圍，新垣衍請帝秦，魯仲連曰：“彼秦者，棄禮義而尚首功之國也，權使其士，虜使其民，彼即肆然而爲帝，過而爲政於天下，則連有蹈東海而死耳，吾不忍爲之民也。”此見於時俗化之不相容，夷、夏之不并立，東方之士，其痛憤於秦之深。太史公曰：“陳涉之王也，而魯諸儒持孔氏禮器往歸陳王，於是孔甲爲陳涉博士，卒與涉俱死。陳涉起匹夫，驅瓦合適戍，旬月以王楚，不滿半歲竟滅亡，其事至微淺，然而縉紳先生之徒，負孔子禮器往委質爲臣者，何也？以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也。”蓋宗社之怨既深，種族風教殊，而道術之痛尤篤也。荀卿以北方之學者，能崇尚儒術，宗師仲尼，是爲難能。然“性惡”、“制天”之説，終莫能自拔於北方之習，囿於戎狄之化，不能契合於仲尼、孟軻。自子夏居西河，荀卿起於趙，東方儒者之學以得被於北方，而有北方之儒，此儒之異派也，不足以言鄒、魯之旨，未契於仁義之微。秦、漢以後儒者，率淵源於子夏、荀卿，則北方異宗之儒盛，

而鄒、魯儒學嫡傳乃澌絶無聞也。

附論《管子》 儒之治曰："民之所好好之，民之所惡惡之。"而法家反是，以爲"聖人爲法，必逆於世。"《管子》則同於儒而異於法。其《牧民·四順》曰："政之所興，在順民心，政之所廢，在逆民心，民惡憂勞，我佚樂之，民惡貧賤，我富貴之，民惡危墜，我存安之，民惡滅絶，我生育之。能佚樂之，則民爲之憂勞，能富貴之，則民爲之貧賤，能存安之，則民爲之危墜，能生育之，則民爲之滅絶，故刑罰不足以畏其意，殺戮不足以服其心，故刑罰繁而意不恐，則令不行矣，殺戮衆而心不服，則上位危矣，故從其四欲，則遠者自親，行其四惡，則近者叛之，故知予之爲取者，政之寶也。"是與申、韓之專恃威刑者已殊。《老子》曰："民不畏死，奈何以死懼之。"又曰："將欲取之，必固予之。"《管子》既與法家之説相遠，又與道家之義相通。《國蓄篇》又曰："民予則喜、奪則怒，民情皆然，先王知其然，故見予之形不見奪之理，故民愛可洽於上也。"《五輔篇》曰："夫民必得其所欲然後聽上，聽上然後政可善爲也。"此皆反於法家而同於儒家之説也。《權修篇》曰："凡牧民者，使士無邪行、女無淫事，士無邪行教也，女無淫事訓也，教訓成俗，而刑罰省數也。凡牧民者，欲民之正也，則微邪不可不禁也，微邪者大邪之所生；欲民之有禮，則小禮不可不謹；欲民之有義，則小義不可不行；欲民之有廉，則小廉不可不修；欲民之有耻，則小耻不可不飾。"（節引）《牧民篇》又曰："國有四維，禮、義、廉、耻。""四維不張，國乃滅亡。""禮不踰節，義不自進，廉不避惡，耻不從枉。"管仲之重教化而不恃刑罰，又同於儒而反於法也。《小稱篇》曰："天下者，無常亂，無常治，不善人在則亂，善人在則治，在於既善所以感之也。"《權修篇》曰："明智禮以教之，上身服以先之。"《君臣篇》曰："舉德以就列，不類無德，舉能以就官，不類無能。"《立政篇》曰："德義未明於朝者，則不可加於尊位。"此與儒、墨"尚賢"之説同，法、道兩家，皆不尚賢，此又《管子》同於東方而異於北方者也。《齊語》言："爲游士八十人，奉之以車馬衣裘，多其質幣，使周游於四方，以號召天下之賢士。"此與法家禁游士之説反也。《牧民篇》曰："民之經，在明鬼神，祇山川，敬宗廟，恭祖舊。"《小匡》又曰："人與人相保，家與家相愛，祭祀相

福，死喪相恤，禍福相憂，居處相樂，行作相和，哭泣相哀。"此與商君之教，秦國之俗，寡義而趨利，苟有利焉，不顧親戚兄弟，其政俗之殊，相懸若是。《問篇》又曰："毋遺忘老親，則大臣不怨。"此孔子稱"周公謂魯公曰"意同；又與《中庸》"親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則大眩"之意同，而與《韓非·姦劫弑臣》一篇殊也。其問宗子之收昆弟"以貧從昆弟者幾何家"，猶是儒家"收族"、"敬宗"、"尊祖"之意。故《牧民篇》稱"敬宗廟，恭祖舊"。而商君治秦，民有二男以上不分異者倍其賦，故秦人家富子壯則出分，家貧子壯則出贅；東方始終爲"宗法社會"，而秦之政、法家之治，則不復存"宗法"也。昔太公治齊，勸以女功之業，通魚鹽之利，而人物輻湊，《管子》承之，設輕重以富國，號爲冠帶衣履天下，此《管子》之"重工商業"也。商、韓則皆擯抑工商業，此又《管子》與法家異也。於荀卿見北方自有其特異之思想，雖習於儒而終莫能自離於法。於《管子》見東方自有其獨殊之宗趣，即雖鄰於法而亦未能太遠於儒。惟東方同以"順民"、"親民"、"性善"爲本，故《管子·君臣》曰："夫民别而聽之則愚，合而聽之則聖，雖有湯、武之德，復合於市人之言，是以明君順人心、安性情，而發於衆心之所聚，與民爲一體。"又曰："察民所惡以自爲戒，黄帝立明臺之議者，上觀於賢也，堯有衢室之問者，下聽於民也。桓公曰：'吾欲效而爲之，其名云何？'對曰：'名嘖室之議。'"此所以爲順民心之治也。《墨子》言："民之無正長以一同天下之義，而天下亂也，是故選擇天下賢良聖智辯慧之人立以爲天子。"（《尚同中》）此東方"順民"、"尚賢"之治也。《禮運》言："大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦"，是謂"大同"；"今大道既隱，天下爲家，大人世及以爲禮"，是謂"小康"。此亦東方"順民"、"尚賢"之治也。孟子曰："民爲貴。""貴民"、"尚賢"之治，天子由民人選賢而立之，國政合民人而謀之，以禹、湯、文、武、成王、周公此六君子爲"小康"，則自以堯、舜乃庶乎"大同"，此儒者之所以盛贊唐、虞者歟！而删《書》始之。昧者不察，以爲《禮運》有道家之説焉，然"選賢與能"東方之説也，而道與法皆不尚賢，"講信修睦"，"封建"之情也，惟儒家明"封建"，此安在其爲道家者言。東方"貴民"之治，立賢以爲君，思並"大人世及"之制而毁之，又爲之"明堂"以議之，明

“爭諫”之道。孟子曰：“貴戚之卿，君有大過則諫，反覆之而不聽則易位。”是於時世及之制不得遽廢，不可立賢，則有諫過之道、易位之義，以救不肖，此東方“貴民”之實。申子曰：“有天下而不恣睢，命之曰以天下爲桎梏。”法家“君人獨斷”之治也。道家之治，則又奚以君臣上下法度爲哉？此三方言治之殊也。於荀子之異於儒而同於法，於《管子》之同於儒而異於法，則言治、言道以東西戎夏爲分，豈不彰彰然明哉！

附論道家　南蠻之屬，楚爲雄，沿江泝漢，北上以爭於汝水、方城。與楚爲鄰者，東爲群舒，有舒子，北則漢陽諸姬，隨帥之，西北爲群蠻，庸帥之，西南則百濮，麇帥之，南與東南爲戎，帥乎羅。羅與戎居襄漢，避楚之偪，南徙於江，近岳州；楚再西，則濮與麇也，棄漢而止枝江，沿江而東，至平江；於是羅與戎也入湘西。百濮自昔來自“左綿巴中”，而始集乎南陽者也。楚益北，而西與巴、秦交通，遂滅庸，而群蠻遂以散爲編户。庸者，出自梁州，而居乎濮西，地跨梁、荆者也。庸既滅，巴、楚以相拒於扞關。巴、蜀皆北有漢首，蜀有南鄭，巴有南鄭以東，治閬中，南徙墊江，於是以北之巴，名南之巴，以北之渝，名南之渝。及楚東併群舒，遂疆吳、越。江、黄、英、蓼之屬，淮上之國，驅陷於異俗，而終併於楚。於是吳、楚爭徐；徐，古之徐戎也。鍾吾、州來，古之淮夷也。昔武王率西夷諸侯伐殷，庸、蜀、羌、髳、微、盧、彭、濮，皆會於牧野。梁州，禹甸也，而悉淪於西戎，又東漸於荆。巴子，固宗姬之封，亦變於戎，曰巴戎（《荀子·彊國》）。太伯採藥衡山，初在荆蠻，非在吳也。武王誅紂伐奄，奄在蒲姑，有臨淄，周公東征，然後齊有蒲姑，魯有商奄。曲阜，古鄁地，而奄始入於淮，成王踐奄，而後奄遷於江南，止於無錫。太伯之胤，由荆入揚，止於無錫，將又在奄去無錫之後，則周世東夷之南徙也。獨穆王時，徐子率九夷以伐宗周，舟行上國。宣王之世，邾病魯，紀病齊，汪芒之君、封嵎之守，北上建鄋瞞之國於雷夏、大野、荷澤、孟諸、鉅野之間、藪浸之處，而東夷亦北上也。東夷於諸華爲近，故徐偃王以仁義而亡。墨翟，魯人，或曰宋人；宋、魯之間，大野、孟諸、荷澤、雷夏之野，鄋瞞亡而地分於魯、宋，墨翟固居其間者耶？儒、墨雖異而大同，東夷於諸夏爲近也。道家則南方之教，陳爲楚、夏之交，故陳好

巫，已漸於荆鬼越禨之俗。屈原《遠遊》言："道可受兮不可傳，其小無内兮其大無垠，無淈滑而魂兮彼將自然，壹氣孔神兮於中夜存，虚以待之兮無爲之先，庶類以成兮此德之門。"此固楚人之思想也。楚、夏之交，陳、宋之域，老、莊出焉(莊子，蒙人，宋南境也)。此諸華而沉於南方之教者。《莊子·天運》一篇與屈子《天問》，尤爲妙合一致。若以荀子《雲》、《蠶》各賦，方之宋玉《大言》、《小言》，則南方思想與北方思想，其河漢出人意想之外也。漢代之賦，原於《楚騷》，賈誼《鵩鳥賦》，顯然道家之思想。道家本於南方，"其術以虚無爲本，以因循爲用，絀聰明，去健羨。"老、莊與屈子同也。方戎、夏兩民族爲儒法兩思想，起新故兩勢力之激爭，道家以極端之破壞論、懷疑論錯於其間，《莊子》曰："剖斗折衡，而民不爭"，《老子》曰："法令滋彰，盗賊多有"，則無所事"明法"；曰："民不畏死，奈何以死懼之"，則無所事"嚴刑"；曰："以道佐人主者，不以兵强天下"，"夫樂殺人者，則不可以得志於天下"，則無所事"强兵"；曰："不貴難得之貨，使民不爲盗"，"絶巧棄利，盗賊無有"，則無所事"富國"；此皆所以非訾法家者也。曰："大道廢有仁義，智慧出有大僞"，"絶聖棄智，民利百倍，絶仁棄義，民復孝慈"，"不尚賢，使民不爭"，曰："絶學無憂"，此以非短儒、墨也。東西兩文化新故之爭方激，南方民族起而兩排之，"我無爲而民自化"，"見素抱樸，少施寡欲"，弭亂於未形，救敗於未然，欲反諸淳古之世，一川之隔，一林之障，其民老死不相往來。許行亦楚産也，至欲"並耕而食，饔飧而治"，廢君臣上下，故無事聖王，與儒、墨東方之化殊，與法家西方之治亦别。"誹堯舜"，"小湯武"，"薄仁義"，法家以仁義爲迂闊於事情而鄙之，道家又以其煦煦孑孑而小之，故仁義者東夏與異民族學術之大限也，其所以"薄仁義"者不同，又南北學術之辨也。

齊通魚鹽之利，商賈幅輳，以霸諸侯；秦日圖富强，至困辱商賈；此無他，正《商君》"民强、國弱"之説，《韓非》"公民、私家"之説也。《貨殖列傳》言："齊俗怯於衆鬬，勇於持刺。"而商君治秦，"使民勇於公戰，怯於私鬬；"此正齊、秦之相反。山東"重游俠"、"尊刺客"，則强在民；法家抑"俠以武犯禁"而勵"公戰"，則强在國。"勸農"則富在國，而"重商"則富在民。秦

以公民與山東之私家鬭，此爲以“國家主義”與“家族社會”相爭，此秦之所以吞滅六王者耶！山東言“宗法”，言“世卿”，言“封建”，則齊民制於貴族，“禮不下庶人，刑不上大夫，”未爲平等之治也；而法家“廢公族”，“杜私門”。山東“明鬼”，“尊命”，“敬天”，則未離於“神道”也。而道家謂“天法道，道法自然。”荀卿言“制天命”，韓非“詆龜筴”，儒者知時王之制之未足以應世之急也，於是“師文王”以爲説，然宗周制度尚可行於姬蒼之季乎？孟子曰：“知其‘性’則知‘天’矣；存其‘心’，養其‘性’，所以事‘天’也；夭壽不貳，修身以俟之，所以‘立命’也。”《中庸》言：“‘天命’之謂‘性’。”皆所以修正舊傳之“天命説”。墨子且“非命”而言“天志”，則所以破“前定”論，而禍福由我求之，殆已采道家之義，而應法家一派之訾短也。至若制度治法，修改益繁，《墨子·尚同》言：“天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者立以爲天子；天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者置立之以爲三公；天子、三公既已立，以天下爲博大，故畫分萬國，立諸侯國君；諸侯國君既立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者置立之以爲正長。”又言：“選擇天下賢良聖智辯慧之人置以爲天子；天子既已立矣，不能獨一同天下之義，是故選擇天下賢良聖智辯慧之人置以爲三公；天子、三公既已立矣，以爲天下博大，是故靡分天下，設以爲萬諸侯國君；國君既已立矣，是故擇其國之賢者置以左右將軍大夫，以遠至乎鄉里之長。”（節引）知墨子之“選賢與能”，上而天子三公，下而將軍大夫以遠至乎鄉里之長，皆“選賢”而任之，獨諸侯則否。故兩言立賢，而皆不及諸侯，非偶然也。殆以“封建”時代社會之單位爲諸侯，不可得而驟變。若周室，不過空有共主之名，則天子可得而選也。“世卿”之制將壞，布衣可起而至卿相，則將軍大夫可得而選也。故孟子曰：“尊賢使能，俊傑在位。”“國君進賢，如不得已，將使卑踰尊、疏踰戚。”此所以改“貴族政治”也。《墨子·尚賢》言：舉義“不辟貧賤”，“不辟疏”，“不辟遠”，亦所以改“貴族政治”也。此全與“遠間親，新間舊，小加大”之戒殊其旨。舜發於畎畝之中，則齊民可登立爲天子。天子、三公由選立，大夫里長由選置，而以天子黜陟諸侯，“得乎丘民爲天子”，此皆以救諸侯不由選立之理想也。故《墨子·尚同》疾乎

"今王公大人之爲刑政,以爲便嬖宗族父兄故舊",而貴族之弊塞矣。"制民之産,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,老者衣帛食肉,黎民不饑不寒";一方則"畜馬乘不察於雞豚,伐冰之家不畜牛羊。"則貧富不致懸絶也。"賜不受命,而貨殖焉,億則屢中",以"簞食瓢飲"爲賢,則無所事"商賈"。"撫劍疾視曰,彼烏敢當我哉,此匹夫之勇也","一朝之忿,忘其身以及其親,非惑歟?"則無所事"游俠"。諸侯上同於天子,天子上同於天,而天則又同於百姓萬民。於孟子曰:"天諄諄然命之乎? 曰天下之民從之,故曰天也。"管子曰:"君人者以百姓爲天。"(《説苑·建本》)則言天而實民。此儒、墨修正之"天命"以民爲本之説也。則無所事"神權"。《王制》言:"廣谷大川異制,民生其間者異俗,……修其教不易其俗,齊其政不易其宜。"儒、墨同以"民本"爲主,儒以五方之民各有性也,不可推移,則又儒之獨詣也。法家以"公民"破舊周"宗法"之治,而儒家以"井田"之法救之,曰:"鄉田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,方里而井,井九百畝,其中爲公田,八家皆私百畝,同養公田。"與管子所謂:伍之人"世同居,少同遊,故夜戰聲相聞,足以不乖,晝戰目相見,足以相識,其歡欣足以相死。"(《齊語》)此東方"公民"之制、理想之社會,修正舊之"家族制",而又不同於秦之所謂"公民"也。《禮運》言:"貨惡其棄於地也,不必藏於己,力惡其不出於身也,不必爲己。"墨子言:"餘力相勞,餘財相分",此理想之經濟制度也。墨子言:"選天下之賢可者立以爲天子。"《禮運》譏"禹湯之大人世及。"荀子言:"上賢使之爲三公,次賢使之爲諸侯。"《射義》言:"天子以射選諸侯卿大夫,射中則得爲諸侯。"此理想之政治制度也。"明堂"以爲下聽之資,《孝經》明"諫諍"之義,所以公庶治於下,以輔君人之不足,則政權不爲貴族所壟斷。由《禮運》言之,以選賢爲"大同"而譏禹、湯、文、武世及爲"小康";則儒者之或言"師文王",或言"樂堯、舜",獨無辨乎。《春秋》以稱"文王"始,以"樂道堯、舜"終,内其國而外諸夏,内諸夏而外夷狄,由魯而推致之,天下一家,以别三世,極於"什一興而頌聲作",則凡儒者之術,豈不以變周之舊,而突過秦戎之治哉! 殆皆以舍短取長於法家而後有是説也。老子曰:"仁義,人之性歟?"於是孟子言"性善"、言"義内",此以道

家之難而後有是說也。墨子言“節用”，尹文子曰：“人之情欲寡”；墨子言“非攻”，宋榮子曰：“見侮不辱”；此以道家之難而爲是說也。善乎伍非百氏之言曰：諸子皆以道家之説，乃益進而求之內心。慎子以“塊不失道而緣不得已”以言法；申子以“唯無爲可以規之”以言術。“國之利器，不可以示人”，遂爲君人南面之祕，此又法家之取於道家也。儒家以激於道，而極其說於“性善”；以激於法，而極其說於“頌聲作”。墨家滯於有而暗於鬼，終不離東夷之教。道與法一淪於虛、一滯於物。卓哉，惟儒者誠諸夏中道之教，視百家爲深遠也。

儒、法爲周、秦新舊兩民族代謝之思潮，楚以道家之說錯其間，並峙而爲三，一現實，一神祕，一適衷於二者之間，形成哲學上之三大系統。墨以東夷之族，於周爲近，儒齊其政不易其宜，墨蔽於兼而不知別，一於尚同，則儒墨之小異而大同也。非惟哲學爲然也，於史亦然，“晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》。”法家崇功利，說舜、禹同篡竊，儒、墨敦禮讓，說湯、武爲聖智，楚人好鬼神，稱虞、夏皆靈怪；三方言史，皆失其真。然則三方於史文多託古、於治術多改制耶！稽之古地，自有以見開化之後先，衡之古官，自有以見演進之蹤跡，先民之發展，要必始於東海之濱，而子史經籍不記也。有之，惟緯書本於燕、齊陰陽家鄒衍之流，則陰陽家爲東方之前期文化，具有海洋性之文化，故所傳爲最先之歷史，爲濱海之歷史。儒、墨者，東方後期之文化，所傳爲後期之歷史也。馬遷言：“騶衍作怪迂之變，終始大聖之篇，其語閎大不經，然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施。”仁義者，儒、墨、陰陽之所同，節儉者，墨與陰陽家之所同，仁義固東方學術之坊表也。東方文化之中心，前期在齊爲海洋，而後期在魯也。名家由“刑名”而出，所以析疑剖異，曰“堅白離”，此趙人公孫龍子北方之宗也；曰堅白盈，此魯人墨翟東方之宗也。莊生“齊物”，則南方之宗也。此六家者，周秦學術之卓卓者也。墨分爲三，苦獲、己齒、鄧陵子之屬，南方之墨者也；祁射子，東方墨者也；唐姑梁，秦之墨者也；此墨之爲三。孟子言：昔者“子夏、子游、子張皆有聖人之一體。”荀卿言：“子夏氏之賤儒、子游氏之賤儒、子張氏之賤儒”，此亦最初之儒分三乎？子夏居西河，則北方

之儒；子張居陳，則南方之儒；荀卿曰："以爲仲尼、子游，爲茲厚於後世，子思倡之，孟軻和之。"(以意引)是以孟子爲子游東方之儒也，此儒之先分爲三而後分爲八也。逮秦之盛，而道家最顯，司馬談言：道家"因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化。"雜家者，即以道家爲宗者也。秦爲政於天下，治奪於法家，而漢襲之。《呂氏春秋》出，學依於道家，而《淮南子》承之。諸夏之政總於戎索，國淪於異族，教絀於異端，而三代之緒斬矣。孟子曰："不嗜殺人者能一之"，而天下卒併於上首功之秦。孟子又曰："由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。"此正秦之所以敗歟！秦起五嶺之戍五十萬，長城之戍四十餘萬，驪山、阿房之役各七十餘萬，則已竭天下之兵，殺天下之强；田租、口賦二十倍於古，徙天下豪富於咸陽，則以奪天下之財；秦惟日以貧弱天下以自富强，税民深者爲明吏，殺人衆者爲功臣，天下不堪，而秦爲遂亡也。則秦惟知所以爲國，而不知所以爲天下。漢承秦，損刑薄賦清静寧一以爲治，而民安之。法家之取道家也，惟得其南面之術，漢之承秦也，則知矯之以無爲之治，此秦、漢同異之故，而得失之所由繫歟！漢世道與法並行，則幾於儒家無過不及之中。儒者執道一而制法平也。孟子以道家"仁義人之性歟"之問，而爲性善、義内之説。孟子言性也，而實以心爲本。卒之以本心、放心之説對峙不相勝。統血氣、心知以爲性，自必統放心、本心以言心也。而荀子性惡之説生焉。荀雖説性惡，而實亦言心。《解蔽》稱《道經》曰："人心之危，道心之微。"雜人、道於一心，主於"道之以理，養之以清"。"闢耳目之欲，遠蚊蝱之聲"，以歸於"虚壹而静，謂之大清明。"則荀之入於道家，鄰乎莊生"死灰槁木"之旨，以輔其儒術而反思、孟。荀卿每稱仲尼、子弓。是子弓者，正楚人之馯臂子弓，而傳《易》者也。諸子書惟荀卿每引《易》，正此故耳。其曰："當時則動，物至而應，事起而辨，故治亂可否，昭然明矣。"荀子言虚、言静，於是庶物明，人倫察，而仁義立。此又荀出於道家而又反高於莊周之徒者也。荀言性也，而曰"心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。"則又以意爲言心之本。卿又曰："心不可以不知道。"又曰："不稍頃干之胸中，物至而應。"以心、知、意、物四者並言。及乎《大學》，遂亟

論是四者，而以誠意爲主。又以“如好好色，如惡惡臭”申之，以釋荀而救孟。陳義已極乎精審，雖陽明不是過也。由《中庸》、《樂記》、《繫辭》以至乎《大學》，而儒者内聖之學，已鎔道家而取其英華，以闡明孔氏之道也。孟子曰：“城郭不完，兵甲不多，非國之災也。田野不辟，貨財不聚，非國之害也。上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。”以儒家之仁義，破法家農戰。而曰“爲政不難，不得罪於巨室。”曰“所謂故國者，非有喬木之謂也，有世臣之謂也。”是終不離乎貴族政治以爲言。及乎公羊子“譏世卿”，則已取法家之説以輔儒者之不足。《王制》一篇，尤爲祖述孟子，而别爲一王之法，以明新周之制。孟子以“無父”、“無君”毀楊墨，及《禮運》已顯取墨子選天子諸義，而訾大人之世及，抑六君子而獨賛堯舜。是由《王制》以至乎《禮運》，而儒者外王之法，已鎔法家、墨家而取其英華，以補綻孔氏之制也。而井田、學校、明堂、封禪、巡狩、選舉諸事遂井井可説也。孟子主於“老者衣帛食肉，黎民不饑不寒。”其卒也，儒者發爲《公羊》家之新井田制。何休之説，與班固同，其理想之農村，已盡乎美善。自宋之《吕氏鄉約》，及乎《元史·食貨志》著陳遂、張文謙之所建白，若猶未極其致也。由民族之錯綜，極乎學術之爭鳴，相激相盪，以成此燦爛之儒學。然后知一民族之愛其文化，百折而不撓，他山攻錯，不過翻足以增彪炳而已。

《公羊傳》宣十五年《解詁》曰：

夫饑寒並至，雖堯、舜躬化，不能使野無寇盗。貧富兼併，雖皋陶制法，不能使强不凌弱。是故聖人制井田之法而口分之，一夫一婦受田百畝，以養父母妻子，五口爲一家，公田十畝，即所謂什一而税也。廬舍二畝半，凡爲田一頃十二畝半，八家而九頃，共爲一井田，故曰井田。廬舍在内，貴人也，公田次之，重公也，私田在外。井田之義，一曰無泄地氣，二曰無費一家，三曰同風俗，四曰合巧拙，五曰通財貨。因井田以爲市，故俗語曰市井。種穀不得種一穀，以備災害。田中不得有樹以妨五穀。環廬種桑荻雜菜，畜五母雞、兩母豕。瓜果種疆畔。女工蠶織，老者得衣帛焉，得食肉焉，死者得葬焉。多於五口，名曰餘

> 夫。餘夫,以率受田二十五畝。十井共出兵車一乘。司空謹别田之高下善惡,分爲三品,上田一歲一墾,中田二歲一墾,下田三歲一墾,肥饒不得獨樂,墝埆不得獨苦,故三年一换土易居,財均力平,兵車素定,是謂均民力、强國家。在田曰廬,在邑曰里,一里八十户。八家共一巷,中里爲校室,選其耆老有高德者名曰父老,其有辯護伉健者爲里正,皆受倍田得乘馬。父老比三老孝弟官屬,里正比庶人在官之吏。民春夏出田,秋冬入保城郭。田作之時,父老及里正旦開門坐塾上,晏出後時者不得出。莫不持樵者不得入。五穀畢入,民皆居宅,里正趨緝績。男女同巷,相從夜績,至於夜中。故女工一月,得四十五日作。從十月盡正月止,男女有所怨恨,相從而歌,饑者歌其食,勞者歌其事。男年六十、女年五十無子者,官衣食之,使之民間求詩。鄉移於邑,邑移於國,國以聞於天子,故王者不出牖户盡知天下所苦,不下堂而知四方。十月事訖,父老教於校室。八歲者學小學,十五者學大學。其有秀者移於鄉學,鄉學之秀者移於庠,庠之秀者移於國學。學於小學,諸侯歲貢小學之秀者天子,學於大學,其有秀者,命曰進士。行同而能偶,别之以射,然後爵之。士以才能進取,君以考功授官。三年耕,餘一年之畜;九年耕,餘三年之積;三十年耕,有十年之儲。雖遇唐堯之水、殷湯之旱,民無近憂,四海之内莫不樂其業,故曰頌聲作矣。

《公羊》家述井田,如彼其精密宏美,三代之隆,未能至也。夫周爲貴賤之懸殊,秦爲貧富之夐隔。而此以井田去兼并,則貧富之等夷矣。周爲助、徹並行,獨徹者任兵入學,此悉爲助法,則貴賤之等夷矣。由鄉村制度,以及乎選天子、選諸侯之政治制度,周悉靡遺。此所謂新周一王大法,非周、非秦,而王魯之説出,孔氏爲素王也。

《公羊》家言:"《春秋》改周之文,從殷之質。……正者起所以必改質文者,爲承衰亂、救人之失也。天道本下,親親而質省,地道敬上,尊尊而文煩。故王者始起,先本天道以治天下,質而親親;及其衰敝,其失也親親而不尊。故後王起,法地道以治天下,文而尊尊;及其衰敝,其失也尊尊而

不親。故復反之於質也。"(《公羊傳》桓十一年《解詁》)尋文質之義,是再而復,繼周之必於殷也也。而《白虎通義·三教篇》曰:"王者設三教何?承衰救弊,欲民反正道也。三王之有失,故立三教以相指授。夏人之王教以忠,其失野,救野之失莫如敬;殷人之王教以敬,其失鬼,救鬼之失莫如文;周人之王教以文,其失薄,救薄之失莫如忠。繼周尚黑,制與夏同。三者如順連環,周而復始,窮而反本。"是又三而復之義也。再而復、三而復之説不并容,則繼周之宜從殷抑從夏,其事之相格亦明矣。是可以無説乎?竊謂此正儒家左右采獲諸子之迹也。儒之道,《禮運》之説,此采於墨家者也;"墨子背周道而用夏政",曰"非禹之道也,不足謂墨"。則繼周法夏者,儒家取墨家之義而爲之辭,此三而復之説也。"商君内刻刀鋸之刑,步過六尺者有罰,棄灰於道者被刑。"(《集解》引《新序》)《韓非子·内儲説上》言:"殷之法,刑棄灰於街者。子貢以爲重,問仲尼。仲尼曰:'……棄於街必掩人,掩人,人必怒,怒則鬬,鬬必三族相殘也,此殘三族之道也,雖刑之可也。'"是商君之法,謂是殷法,而三族亦殷法也。《荀子·正名》曰:"刑名從商,爵名從,文名從禮。"是法家三晉之人,自謂"法殷"。儒者取法家之義而爲之辭,曰改周從殷,此再而復之説也。儒家鑒周之弊,而酌取法家之治,於是爲小康,又酌取墨家之治,於是爲大同。而曰:春秋起於衰亂,始爲據亂世,繼爲昇平世,則小康也,卒之爲太平世,則大同也。法殷、法夏之説不並立,於是爲三世之説以調之。而史之三世,與經之三世,説未必相麗也,是經之微言,而儒者之極致也。惜哉,儒以厄於當時君臣有威權勢力者,隱其書而不宣,惟資口説以流行而義日以晦,且大滋人疑。於是有守小康之説而折大同者,曰彼爲齊學,而自以爲魯學。齊學者薄人之詞,齊學擯而儒者之事狹也。其終也又並小康之説而抑之,曰彼爲今文,而此爲古文。今文者薄人之詞,今文擯則微言永絶,哲學衰而所存者僅黯淡之史文耳。遺理想而專事考訂,絶不一言及於治道,自古學之徒倡之,學拘於章句而儒爲無用也。賈生尚知仁義之訓、封建之説以過秦,挈儒法之短長,仲舒而後,於是明堂、辟雍、巡狩之事皆幽冥而莫知其原,無論今古學家,皆規規於章句之末,先王經世之志、改制之詳,闇而不彰。蘇代謂

燕王噲曰："人稱堯、舜賢者，以其能讓天下也，今王讓國於子之，是王與堯同名也。"大同、選賢禪讓之説，盛於戰國之時，稱堯、舜者以禪位，故梁惠王欲讓國於惠施，秦孝公欲讓國於商鞅，遯國大同之説，猶盛於時。《説苑》言："秦始皇既吞天下，乃召群臣而議曰：'五帝禪賢，三王世及，孰是？將爲之。'鮑白令之對曰：'天下官，則讓賢，天下家，則世繼，故五帝以天下爲官，三王以天下爲家。'始皇曰：'吾德出於五帝，吾將官天下。'鮑白令之曰：'陛下行桀紂之道，所謂自營僅存之主，何暇比德五帝哉？'"此正秦人自謂德兼三皇功過五帝事也。而鮑白令之詈始皇不能讓賢。侯生謂始皇曰："古之明王，食足以飽，衣足以暖，宫室足以處，輿馬足以行，故上不見棄於天，下不見棄於黔首。堯茅茨不剪，采椽不斵，土階三等，而樂終生者，以其文采之少而質素之多也。""陛下能若堯、禹乎？"此主節用，文符墨子稱堯、禹。又曰："禹立誹謗之木，欲以知過也。""今天下畏罪持禄，莫敢盡忠，上不聞過而日驕。"此諍諫之義也。始皇謂"今乃誹謗我，多爲妖言以亂黔首。"乃除四百六十餘人皆坑之。扶蘇諫曰："諸生皆誦法孔子。"知於東方之士，上欲明大同讓賢之事，次之明諍諫、節用之義，遂召坑儒之禍。《始皇本紀》稱淳于越言："殷周之王千餘歲，封子弟功臣自爲枝輔，今陛下有海内，而子弟爲匹夫。"此欲明小康封建之事。李斯謂："越言乃三代之事，何足法也。今諸生不師今而學古，以非毁當世，惑亂黔首，道古以害今，飾虚言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立，人聞令下，各以其學議之，如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下，禁之便。""敢偶語《詩》《書》者棄市，以古非今者族。"則儒固以欲明小康封建之事，持東方之學以議秦政，而召焚書之禍，斯謂"道古以害今，飾虚言以亂實"，豈即謂儒者頌述古事皆爲虚飾，爲先師改作之制乎！戎狄之族，一旦得逞於中夏，遂毁我文化，謂三代不足法，侮我先哲，謂功過於五帝，燔先代之籍，而箝學者之口，典獻無徵，微言永絶，鄒魯三代之道之僅存者，漸漬於北方儒宗之異派而止耳。國亡於異族，而文教亦墜，種族之禍，其烈乃至是哉！漢沿於秦，儒者固嘗推論明堂、辟雍之制，明下聽於民之義，欲俾天子父事三老、兄事五更，布令明堂，獻俘、讞囚於太學，與天下共之。而趙綰、王臧以議

立明堂死，河間獻王以對三雍宫廢。迄於中葉，儒者於辟雍、封禪、巡狩之儀，皆幽冥而莫知其原，學困於章句而微言永絶，秦漢之世，固三代文教之一挫折，儒屈於法家，中夏之教絶，而戎狄之化行之時也。

昔余在解梁，究心秦事及其制度，於周秦民族、文化之同異，略知其故也。及客金陵，以邠君哲生之囑，寫爲此篇，已付手民，惟以自慚簡略，未可以示人，索還改正，遂棄置篋間，淹遲累歲。後居析津，乃取篇之前半，條分縷述，閲二載稍就。去秋返蓉，復訂其闕誤，成《周秦民族史》，以代講疏。印校既竣，覆視之，猶未能自洽，蓋造述之難也。而此作舊稿，則以隨首都淪陷，付之灰塵，每自念及，懣憤徒深。近於朱少濱先生處探尋别稿，則此昔時校印底紙依然宛在，不勝喜慰，爰持歸稍加點定，附於《周秦民族史》權當《叙言》。擬再就篇之後半，加以研索，條别而詳陳之，順續前書以爲下卷。回憶七八年來，舟車南北，此篇未嘗不在行篋，今者舊游之地悉已淪爲蛇豕之域，君子懷猿鶴之悲，小人罹蟲沙之虐，思之心碎，言之眦裂，儒冠鮮用，投筆何補。一載以來，深自刻厲，於民族之故，補綴稍完；而思想一端則已寫有《漢儒之學源於孟子考》，有《儒家哲學思想之發展》，有《非常異義之政治學説》及《解難》，則言儒家政治思想之發展者也，有《墨學三派及來源》，有《秦之社會》諸文，皆屬下卷之事。併《中國史學史稿》，及他之雜述，合十四五萬言，其是其非，誠不暇計。方此外患日烈，如火如荼，書生致命，力僅此耳。雖時或手倦神疲，未敢休止，詎謂有裨，但自奮也。念此篇昔隨國都以俱沉，今復得之於意外，莽莽九圍，其亦並此而俱復？泣涕漣漣，佇立以俟。此篇屬稿之初，偕友人王税塵君同在白下，每得一義，輒相往復。自後税塵于役長城，于役晉南，于役滕縣，噫！奇男子也。余校此方竟，而税塵適又歸自戰地，來余齋，可異亦可記也。此篇之作，已七八年，言既省略，條章未理，以須詳説，此不復改。

蘆溝戰役周年前二十日文通識於錦城

此文原爲先君一九三八年四川大學《周秦民族史講義》之《序一》,先君謂爲“權當叙言”。故一九五八年改編《周秦民族史講義》爲《周秦少數民族研究》由龍門書局正式出版時未予收入。後整理《蒙文通文集》時,仍以此文作爲《周秦少數民族研究》之《序一》,編入《古族甄微》,蓋遂先君初意也。今按此文實即先君在《井研廖師與漢代今古文學》文中所稱“方將作《周秦民族與思想》以究之”者,其寫作略在一九三三年夏,時客南京。

蒙默整理後記　二〇〇五年六月

儒家政治思想之發展

秦、漢間學者言三代事，多美備，不爲信據。不信，則擯疑之誠是也，然學人必爲説若是者，何耶？斯殆陳古刺今，以召來世。其頌述三古之隆，正其想望後來之盛，必曰古固如此，則誣，若曰後當如是，則其思深、其意遠也。嫌其誣，乃並其高致孤懷不復措意，是可謂達古人立言之情耶！有素樸之三代，史蹟也；有蔚焕之三代，理想也；以理想爲行實，則輕信；等史蹟於設論，則妄疑；輕信、妄疑而學兩傷，是誰之責歟？世之爭今古文學者何紛紛也，蓋古以史質勝，今以理想高，混不之辨，未解今文之所謂也，而漫曰"王魯"、曰"新周"[1]，説益詭而益晦，莊、劉、宋、魏之儔，殆亦有責焉。[2]不慧遍涉《齊詩》、《京易》、伏生之《書》、戴氏之《禮》，而後知"一王大法"[3]者，自有其經緯萬端，在制而不在義，在行事而不在空言。制備也，則"繼周損益"[4]、"素王受命"[5]非復徒言。苟不省禮家之新制已大異周人之舊規，獨張皇於"三科"、"九旨"[6]，而昧

[1] 漢代《公羊》學家以"《春秋》託新王受命於魯"，謂之"王魯"、"新周"。見董仲舒：《春秋繁露・三代改制質文篇》，何休：《公羊傳》隱元年、宣十六年《解詁》。

[2] 指清代《公羊》學家莊存與、劉逢禄、宋翔鳳、魏源等人。

[3] 漢代今文學家以《春秋》是爲新興王者立法，《史記・太史公自序》引壺遂曰："孔子……作《春秋》，垂空文以斷禮義，當一王之法。"

[4]《論語・爲政》。

[5] 素，空也。素王，指有王者之德而無其位之人。《漢書・董仲舒傳》載仲舒《對策》言："孔子作《春秋》，先正王而繫以萬事，見素王之文焉。"《左傳集解・序・正義》引鄭玄：《六藝論》："孔子既西狩獲麟，自號素王，爲後世受命之君制明王之法。"

[6]《公羊傳・正義》卷一引何氏《文謚例》。

忽於"五際"[1]、"三期"[2]，抗董、何之浮文，以概六藝之宏義，孤樹《公羊》，欲張赤幟，以召非常可怪之譏，是欲尊之，適以窒之，斯皆不解儒家"革命"之旨，不求歷史蜕變之迹，正厚儒而不以其道者之罪，而豈侮經毁孔者之過哉？爰搜討史證，旁稽諸子，勘比經義，以伸絶學。

《齊詩》言"五際"、言"四始"，以"改制"、"革命"爲依歸[3]，而原本於孟、荀，舍是則"王魯"、"素王"之説無所謂。《孟子》書：問湯放桀、武王伐紂，"'臣弑其君，可乎？'曰：'賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。'"[4]《荀子》書："世俗之爲説者曰：桀、紂有天下，湯、武簒而奪之。是不然。以桀、紂爲嘗有天下之籍則然，天下謂在桀、紂則不然。有天下之後也，勢籍之所在也。然而不材不中，内則百姓疾之，外則諸侯叛之，甚者諸侯侵削之、攻伐之，若是則雖未亡，吾謂之無天下矣。聖主没，天下無君，諸侯有能德明威積，海内之民莫不願得以爲君師，然而暴國獨侈安誅之。必不傷害無罪之民，誅暴國之君，若誅獨夫。若是則可謂能用天下矣，能用天下之謂王。湯、武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀、紂非去天下也，亂禮義之分，積其凶、全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡，故桀、紂無天下而湯、武不弑君。"[5]孟、荀以桀、紂爲一夫而湯、武不弑，其言凜凜其嚴而昭昭其晰也。然在漢代，世俗之説猶未熄，黄生以"湯、武非受命，乃弑也"，"冠雖敝，必加於首，履雖新，必貫於足，何者？上下之分也。今桀、紂雖失道，然君上也，湯、武雖聖，臣下也，夫主有失行，臣下不正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，非弑而何也？"轅固曰："不然，夫桀、紂荒亂，天下之心皆歸湯、武，湯、武與天下之心而誅桀、紂，桀、紂之民不爲之使而歸湯、武，湯、武不得已而立，非受命爲何？"[6]蓋黄生不免世俗之言，而轅生爲能守孟、荀之統。轅生傳《齊

[1][3]《毛詩關雎・序・正義》引《詩緯氾歷樞》。
[2]《後漢書・郎顗傳》。
[4]《孟子・滕文公》。
[5]節引《荀子・正論》。
[6]《史記・儒林列傳》。

詩》,其説即本《詩》義也。《齊詩》之義有“五際”:“卯酉之際爲改政,午亥之際爲革命。……卯,《天保》也;酉,《祈父》也;午,《采芑》也;亥,《大明》也。”[1]《大明》者,牧野之事也,則轅固生之義,本於是也。許芝言:“周公反政,尸子以爲孔子非之,以爲周公其不聖乎,以天下讓,不爲兆民也。”[2]京房作《易傳》曰:“凡爲王者,惡者去之,弱者奪之,易姓改代,天命不常,人謀鬼謀,百姓與能。”[3]知尸子、《京易》亦主“受命”之説,《尸子·貴言》云:“臣天下,一天下也,一天下者,令於天下則行,禁焉則止。桀、紂令天下而不行,禁天下而不止,故不得臣也。”[4]此《尸子》之意合於孟、荀。《穀梁傳》引《尸子》釋《春秋》之義者再,穀梁俶作《傳》之事亦見於《尸子》之書,則尸子固《穀梁》之學者也。干寶傳京氏《易》,而與“三期”、“六情”之説相應,是《齊詩》、《京易》同法。“五際”以“午亥之際爲革命”,“四始”以“《大明》在亥爲水始”。《易》曰:“龍戰於野,其血玄黄。”《干注》曰:“爻終於酉,而卦成於《乾》。……戌亥,《乾》之都也,故稱龍焉。……郭外曰郊,郊外曰野,《坤》位未申之維,而氣溢酉戌之間,故曰於野。……文王之忠於殷,抑三二之强以事獨夫之紂,……以祈殷命以濟生民也。紂遂長惡不悛,天命殛之,是故至於武王遂有牧野之事。是其義。”[5]張惠言曰:“令升之《注》,僅存三十卦,而又不完,然其言文、武革紂、周公攝成王者,十有八焉。是則以《易》爲周家紀事之書,文、武所以自旌其伐也。”[6]張氏其言雖有失,然適足以明《京易》之義,斯正《詩》“《大明》在亥”之事也。孫盛述《易》,本之干寶,其曰:“古之立君,所以司牧群黎。……若乃淫虐是縱,酷彼群生,則天人殛之,……加其獨夫之戮。是故湯、武抗鉞,不犯不順之譏,漢高奮劍,而無失節之義,何者,誠四海之酷讎,而神人之所擯故也。”[7]是《京易》之傳,猶孟、荀、《齊詩》之説也。晚清之學,急於變法,故

[1]《毛詩關雎·序·正義》引《詩緯氾歷樞》。
[2][3]《三國志·魏文帝紀·注》引《獻帝傳》,參《長短經·三國權》引文互校。
[4]《群書治要》卷三十六。
[5] 李鼎祚:《周易集解·坤卦》引。
[6]《易義别録·周易干氏·叙》。
[7]《三國志·孫亮休皓傳·評·注》引。

侈談《春秋》,張"改制"之説,而《公羊》之學,顯於一時。然"改制"之義,才比於"五際"之"革政",而"五際"、"革命"之説,未有能恢宏之者。友人錢賓四著論,頗致惜於龔定菴不知談革命,夫一世方致力於《公羊》,自未足以至是。惜哉《齊詩》、《京易》之祕,當時未之能發也。干氏《晉紀・武帝革命論》曰:"帝王之興,必俟天命,……文質異時,興建不同。故古之有天下者,柏皇、栗陸以前,爲而不有,應而不求,執大象也。鴻、黄世及,以一民也。堯、舜内禪,體文德也。漢、魏外禪,順大名也。湯、武革命,應天人也。高、光征伐,定功業也。各因其運而天下隨時,隨時之義大矣哉。"[1]

干氏之革命論,即本之京氏《易》學。而其在《易》,陳義特詳。其《易注》曰:"凡《易》既分爲六十四卦,以爲《上下經》,天人之事,各有始終。夫子又爲《序卦》,以明其相承之義。然則文王、周公所遭遇之運,武王、成王所先後之政,蒼精受命,長短之期,備於此矣。……故曰:《易》窮則變,通則久。總而觀之,伏羲、黄帝,皆繫世象賢,欲使天下世有常君也。而堯、舜禪代,非黄、農之化,朱、均頑也。湯、武逆取,非唐、虞之迹,桀、紂之不君也。伊尹廢立,非從順之節,使太甲思愆也。周公攝政,非湯、武之典,成王幼年也。凡此皆聖賢所遭遇異時者也。夏政尚忠,忠之弊野,故殷自野以教敬,敬之弊鬼,故周自鬼以教文,文之弊薄,故《春秋》閲諸三代而損益之。顔回問爲邦,子曰:'行夏之時,乘殷之輅,服周之冕。'弟子問政者數矣,而夫子不與言三代損益,以非其任也。回則備言,王者之佐,伊尹之人也,故夫子及之焉。是以聖人之於天下也,同不是,異不非,百世以俟聖人而不惑,一以貫之矣。"[2]此則《晉武革命論》之根本義也。其"蒼精受命",而"回爲王者之佐比伊尹",則"孔子爲素王",而"《春秋》損益三代",此近代論"改制"者所由取證,而干寶之"革命論",亦於是取證焉。以"禪讓"、"征誅"明"三統"之義,"五際"、"三期",説亦猶是。"革命"之説不著,於是"三世"之説張皇一世,而"五際"之説獨湮没而無聞。《京易》、《齊詩》,長

[1]《昭明文選》卷四十九。
[2]《周易・雜卦・集解》引。

爲世之詬病。推翼奉之義，通之於干寶，以明孟、荀之説至漢、晉而猶有傳焉。嚴松問於梭山曰："孟子説諸侯以王道，行王道以崇周室乎？行王道以得天位乎？"梭山曰："得天位。""豈教之篡奪乎？"曰："民爲貴，社稷次之，君爲輕。"象山曰："曠古以來，無此議論。"[1]然自轅生以迄孫盛之徒，其説固未之或斷也。此《齊詩》、《京易》足以明《公羊》所未備，而翼奉、干寶識超於董生遠矣。"素王"之説，本於"革命"。《説苑・君道》稱孔子曰："周德不亡，《春秋》不作，《春秋》作而後君子知周道之亡。"則《春秋》作而"王魯"、"新周"可也，"素王"可也。"革命"之説不張，孤言"素王"，則不免於"非常可怪"之誚。然"素王"之説，又自有義焉。《墨子・公孟》載公孟子謂墨子曰："昔者聖王之列也，上聖立爲天子，其次立爲卿大夫。今孔子博於《詩》、《書》，察於《禮》、《樂》，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子爲天子哉！"蓋墨子之説，主於"選天下之賢可者，立以爲天子"，"又選擇天下之賢可者，立以爲三公"[2]。墨家"以巨子爲聖人，皆願爲之尸"[3]。"巨子"固墨家之聖而宜爲天子者。墨子既立"巨子"，故公孟子因之有"孔子爲天子"之説。章枚叔以公明高、公孟子高、公羊高爲一人，則《墨書》之公孟子即公羊子，"素王"之説出於《公羊》，固即以墨家之有"巨子"。世儒聞"巨子"則樂道之，聞"素王"則疑之，可謂知類乎！《公羊》、《齊詩》之説，本自同源，離之則兩晦。《陳留風俗傳》云："園度，字宣，明《公羊春秋》，……爲秦博士。"[4]園，字又作圈、作轅。園宣明《公羊》，而轅固明《齊詩》，猶伏勝明《尚書》，而其後伏理以下爲《齊詩》伏氏學。《叔孫通列傳》言："二世召博士諸儒生問曰：'楚戍卒攻蘄，入陳，於公如何？'博士諸生三十餘人前曰：'人臣無將，將即反罪，死無赦。'"《集解》引臣瓚曰："《公羊傳》曰：君親無將，將而必誅。"知此以《公羊》義對者，正於時園度以《公羊》爲博士也。"革命""素王"之義，如車二輪，《齊詩》、《公羊》，合而後備，本

[1] 梭山，陸九韶；嚴松，梭山弟子；象山，陸九淵，九韶弟。事載《象山先生全集》卷三十四。
[2] 節引《墨子・尚同》上、中。
[3]《莊子・天下》。
[4]《史記・留侯世家》，《會注考證》本《正義》引。

出一源，豈二致哉！仲舒立説，亦能明此。《董書》言："儒者以湯、武爲至賢大聖也，今足下以湯、武爲不義，何也？天之生民，非爲王也，而天立王以爲民也。其德足以安樂民者天予之，其惡足以賊害民者天奪之。封泰山，禪梁父，易姓而王，德如堯、舜者，七十二人。天子者，天之所予也，其所伐者，天之所奪也。今唯以湯、武之伐桀、紂爲不義，七十二王亦有伐，推足下之説，將以七十二王皆不義也。今桀、紂令天下而不行，禁天下而不止，安在其能臣天下也？果不能臣天下，何謂湯、武弑！"[1]董生之義，亦同尸子、轅生，所謂"湯、武革命，順乎天而應乎人"[2]者也。而眭孟稱先師董仲舒有言："雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。"[3]以董生變"易姓"之事爲"繼體之君"，於"湯、武革命"漫曰"三代改制"，則僅當於"五際""改政"之義耳。於是"改制"之説起，而"革命"之論淆，至晚近談"變法"而旨益隘。董生變其所學，以委曲於漢，固無以愈於公孫弘之阿世，然儒術遂行，儒顯而道以晦，獨非董生之咎哉！《春秋》代周之義不著，而素王遂來可怪之譏，所謂"天子之事"、"經世之志"[4]，闇而不宣，渺茫不可究。故曰不以《齊詩》、《京易》明《春秋》，則《公羊》失其義據。不以禮家之説輔《春秋》，則"一王大法"、"爲漢制作"[5]爲徒言。"殷因於夏禮，所損益可知也，周因於殷禮，所損益可知也，其或繼周者，雖百世可知也。"[6]繼周，舍數度云爲之實，將何以哉！必也曉然於禮家之新制，決非周人之舊規，"一王大法"之義明，而"素王受命"之旨顯。蓋損益四代，儼同新王，修齊治平，不爲虚語。知乎周之爲周，自有見儒之爲儒。輯比異同，然後明儒家政治思想之深遠，託爲制度之恢宏，而"素王"之説、"革命"之義，殆爲事之不能已

[1] 節引《春秋繁露·堯舜不擅移湯武不專殺》。

[2]《周易·革卦·彖》。

[3]《漢書·眭弘傳》。

[4]《孟子·滕文公》載孟子曰："世衰道微，邪説暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。故孔子曰：'知我者其惟《春秋》乎？罪我者其惟《春秋》乎？'"《莊子·齊物論》："《春秋》經世，先王之志，聖人議而不辯。"

[5] 漢儒喜言《春秋》爲漢制作，多見於緯書。何休《公羊傳》哀十四年《解詁》引《春秋緯演孔圖》："知漢當繼大亂之後，作撥亂之法以授之。"王充亦信此説，《論衡·程材》篇言："夫《五經》亦漢家之所立，儒生善政大義皆出其中。董仲舒表《春秋》之義，稽合於律，無乖異者。然則《春秋》之經，孔子制作，垂遺於漢。"

[6]《論語·爲政》。

者，非常異義可怪之論，如砥如矢，庸足怪耶！爰稽禮文，以當質驗。

先言井田 孟子謂："夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。"又曰："由此觀之，雖周亦助也。"是孟子之説，先後難諧。孟子曰："治地莫善於助。"又曰："請野九一而助，國中什一使自賦。"[1]則孟子之意又難諧也。夫滕壤地褊小，絶長補短，將五十里，而孟子既謂治地莫善於助，乃欲五十里之國，徹助並行，國野異制，是果何説哉？及考之《周官》，乃知其意符孟子。《周官》之言造都鄙也，小司徒經之，其職云："乃經土地而井牧其田野。"鄭氏注《禮》，則以國中當鄉遂用貢，而野當都鄙用助，則孟子之意固與《周官》同，周固徹助並行也。然又何以必别助、徹爲殷、周。大司徒之職："令五家爲比，……五州爲鄉。"凡萬二千五百家，凡六鄉。六鄉軍法，在小司徒之職："五人爲伍，……五師爲軍。"軍萬二千五百人。出於鄉，家一人也。六鄉而六軍，大司馬之職所謂"王六軍"者也。《周官》建學，亦止於六鄉。六鄉者，徹之所行，即軍之所出，又爲建學以登庸焉。野則助之所行，不出兵，不建學。此無他，周既克殷，周人居國中，而放逐殷人於野耳。周世用徹法，自公劉而"徹田爲糧"[2]，於夏、殷之世已然也。殷則世用助法，既喪其國家，退居於野，尚仍其助法焉，入周而不改，此所以"雖周亦助"耶！孟子又曰："將爲君子焉，將爲野人焉，無君子莫治野人，無野人莫養君子。"君子爲統治階級，野人則被統治者也。又曰："方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以别野人也。"[3]是井田所在者爲野人，則徹法所行者爲君子。夫越有"君子六千人"[4]者，兵士也；楚有"都君子王馬之屬"[5]，亦兵士也，此何異禿髮高歡所謂鮮卑任戰伐，而"漢人爲汝作奴，夫爲汝耕，妻爲汝織"[6]者乎。葉適言："六鄉於王畿爲近，而皆爲君子，故使之什一自賦，其粟則藏於倉人，六遂於王畿爲遠，而皆野人，故使之九一而助，其粟則聚於

[1][3]《孟子・滕文公》。
[2]《詩・大雅・公劉》。
[4]《國語・吴語》。又見《史記・越世家》。
[5]《左傳》昭二十七年。
[6]《資治通鑑・梁紀》武帝大同三年。

旅師。遂人以興耡利甿,里宰合耦於耡,旅師掌聚野之耡粟,耡即助字,助字惟見於六遂之官。"是六遂用助法之明證。本師左庵,以王莽用《周官》,其制有六鄉、六隊,六鄉在長安,六隊在洛陽,六隊即《周官》之六遂,知《周官》舊説六遂在成周[1],正所以居殷頑者也,爲助法之所行。是助之所行爲殷人,又審矣。鄭氏注載師云:"周稅輕近而重遠",此即輕周而重殷耳。管子治齊,見諸《國語》者,曰"參國伍鄙"。"參國",則"士鄉十五",以立三軍者也;"伍鄙",不出軍,而曰"井田疇均";是亦伍鄙用助,而鄉用徹。鄉之進賢,有"三選"之法,而鄙無之,則所以别君子、野人者,事亦猶然[2]。皆以見周之舊制,管子治齊莫之或異也。自秦開阡陌,急於富强,荀卿言其"五甲首而隸五家"[3],商君之教,"富貴之門,必出於兵"[4]也,於是有"父子低首,奴事富人,躬率妻孥,爲之服役"[5]者也。夫周則貴賤之懸殊,秦則貧富之迥絶,而《公羊》家之言井田也則又異。何休謂:"一夫一婦,受田百畝,公田十畝,八十家而九頃,共爲一井,十井共出兵車一乘。一里八十户,中里爲校室。"[6]包氏解《論語》云:"千乘之國者,百里之國也。"[7]夫然,則今文家所論井田,通國皆助,通國皆出兵出車,亦通國立學,而君子、野人之隔泯矣。則今文家之論井田,既以夷周人貴賤之殊,亦以絶秦人貧富之隔,所謂"一王大法"者,豈非鑒於二代之弊,而特擬一理想之治哉!則今文爲哲學,固不足疑,不可與周制同日而語也。

周之井田,與今文説之井田,猶有其異者。《地官》比長:"徙於國中及郊,則從而授之。若徙於他,則爲之旌節而行之。若無授無節,則唯圜土内之。"鄭《注》:"鄉中無授,出鄉無節,過所則呵問,繫之圜土。"圜土者,獄城也。此爲周之農民,不得自由離開土地。《地官》鄰長亦云:"徙於他邑,則從而授之。"此六鄉、六遂之人,不得任意遷徙,而官爲管理之,否則收入

---

[1]《西漢周官師説考》,載《四川國學雜誌》第六期。
[2]《國語・齊語》。
[3]《荀子・議兵》。
[4]《商君書・賞刑》。
[5]《通典》:《食貨典》引崔寔:《政論》。
[6] 節《公羊傳》宣十五年《解詁》。
[7]《論語・學而》何晏《集解》引包咸。

獄中。故《周語》曰:"有散遷懈慢,而著在刑辟,於是乎有蠻夷之國,有斧鉞刀墨之民。"是散遷有罰,懈慢亦有禁也。《周語》又曰:"土不備墾,辟在司寇。"又言:"王則大徇,耨穫亦如之,民用莫不震動,恪恭於農,修其疆畔,日服其鎛,不解於時。"其監農之急也。孟子曰:"死徙無出鄉,鄉田同井。"[1]惟農民不得離其土,以土地與人民同爲君主之財產也。"王者始起,封諸父昆弟,示與己共財之義,故可以共土也。"[2]故封建者,分財之說也。《左傳》定四年言:成王分魯公以殷民六族,分康叔以殷民七族,聃季授土,陶叔授民。授土授民,以土與民皆所分之財也。故人民不得離其地、不得怠其時。《白虎通義·五行》曰:"有分土,無分民",是非周初之意,而爲後來儒者之說。"民咸歸鄉里,户亦息"[3],此今文家之井田,民可與土相離,得離其土則非私產。谷永之說曰:"方制海内,非爲天子,列土分疆,非爲諸侯,皆以爲民也。"[4]則非復共財、共土之意也,而先後井田封建之意別也。

次言辟雍 《今古學考》言:"《射義》:天子射以選諸侯、卿、大夫、士。古者天子之制,諸侯貢士於天子,試之於射宫,射中多者得與於祭云云,及慶賞益地削地之說,全與《穀梁》、《大傳》、《繁露》等書同,此今學也。古學則不貢士,皆世官,亦不以射爲選舉。"廖師以今學爲孔作,爲新制,古學爲從周,爲舊規。此以《射義》所陳爲改制,《周禮》世官爲史迹,如犀分水,涇渭判然。乃漢師以降,於斯二者,必牽合言之,紛不可理,若選舉、學校,三代大同,儒之爲儒,真所謂其言皆糞土也。今專就《周官》經文考之,不取注說,則周代學惟貴游,不及民庶,烏有選士之制;然後見廖師之說爲不可易,而二千餘載之經說真長夜夢夢也。《地官》師氏:"掌以媺詔王,以三德教國子。……居虎門之左,司王朝,掌國得失之事,以教國子弟,凡國之貴遊子弟學焉。"保氏:"掌諫王惡,而養國子以道,乃教以六藝,……教之六

[1]《孟子·滕文公》。
[2]《白虎通義·封公侯》。
[3]《史記·高祖功臣侯表·序》。
[4]《漢書·谷永傳》。

儀。"《鄭注》:"國子,公卿大夫之子弟,師氏教之,而世子亦齒焉。"《春官》大司樂:"掌成均之法,以治建國之學政,而合國之子弟焉,凡有道者有德者使教焉,……以樂德、樂語、樂舞教國子。"《鄭注》:"國之子弟,公卿大夫之子弟當學者,謂之國子。"此《周官》師、保、成均之教,入學者以貴遊子弟爲限也。《大司徒》之職:"令五家爲比,五比爲閭,四閭爲族,五族爲黨,五黨爲州,五州爲鄉。以鄉三物教萬民而賓興之,一曰六德,二曰六行,三曰六藝。"鄉大夫之職:"正月之吉,受教法於司徒,退而頒之於其鄉吏,使各以教其所治,以考其德行,察其道藝,而興賢者能者。鄉老及鄉大夫群吏獻賢能之書於王,退而以鄉射之禮,五物詢衆庶,此謂使民興賢,出使長之,使民興能,入使治之。"州長:"正月之吉,各屬其州之民而讀法,以考其德行道藝而勸之,春秋以禮會民而射於州序。"黨正:"以禮屬民而飲酒於序,正歲屬民讀法,而書其德行道藝。"族師:"月吉,則屬民而讀邦法,書其孝弟睦婣有學者。"此六鄉州長之制。族凡百家,族師書其有學者。黨五百家,黨有序,黨正書其德行道藝。州二千五百家,州有序,州長考其德行道藝。鄉萬二千五百家,鄉大夫"三年則大比,考其德行道藝,而興賢者能者。"[1]此德行道藝之士,黨正書之,州長考之,鄉大夫興之。秦蕙田言:"古者取士於鄉有二法,一則由鄉而升司徒,由司徒而升大學,學成然後用之,王制所謂造士是也。一則三年大比,興其賢能,直達於王,不復令入國學,《周禮》所謂賓興是也。"[2]是《周官》州、黨之序,六鄉之士,不復入成均,而師氏、保氏所教,止於貴遊國子,秦氏已明見及此也。至秦氏謂"六遂之學與鄉同"則大不然。《地官》曰:遂人掌邦之野,"五家爲鄰,五鄰爲里,四里爲酇,五酇爲鄙,五鄙爲縣,五縣爲遂。"由遂師、遂大夫、縣正、鄙師、酇長,皆言"各掌其政令",無庠序之文,無考校賓興之説。由鄉師、鄉大夫、州長、黨正,皆言"各掌其教治政令"。族師以下但言"掌其戒令政事"。則六遂與六鄉之族師以下,皆不言教,則其無學可知也。六鄉大比,

[1] 自大司徒以下至此,節《周官·地官》文。
[2] 節引《五禮通考》卷一百七十三。

賓興賢能；六遂大比，則行誅賞。鄉、遂二者，治絶不同，言六遂以下有學者，經師之過也。劉彝言："古者鄉學教庶人，國學教國子，鄉學所升，不過用爲鄉遂之吏，國學所升，則命爲朝廷之官，此鄉學、國學教選之異，所以爲世家、編户之别也。"[1]是其區辨世庶，釐然不惑，而鄉、遂之異，則猶未及論，甚哉，論禮之不晰亦久矣！

《王制》言："命鄉論秀士，升之司徒，曰選士；司徒論選士之秀者而升之學，曰俊士。升於司徒者不征於鄉，升於學者不征於司徒，曰造士。樂正崇四術、立四教，順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士，春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》、《書》，王太子、王子、群后之太子、卿大夫元士之適子，國之俊選，皆造焉。""大樂正論造士之秀者以告於王，而升諸司馬，曰進士；司馬辨論官材，論進士之賢者以告於王，而定其論，論定然後官之，任官然後爵之，位定然後禄之。"此鄉之秀選，得升於國學，預於貴遊之列，同升諸朝，則非《周官》之舊也。《尚書大傳》言："大夫、士七十而致仕，老於鄉里，大夫爲父師，士爲少師，耰鉏已藏，祈樂已入，歲事已畢，餘子皆入學。"[2]又曰："小師取小學之賢者登之大學，大師取大學之賢者登之天子，天子以爲左右。"[3]《白虎通義·辟雍》言："古之教民者，里皆有師，里中之老有道德者爲里右師，其次爲左師。"則此之建學，徧於鄉里，不如周之限六鄉也。何休《公羊傳》宣十五年《解詁》曰："聖人制井田之法，一夫一婦，受田百畝，八家而九頃，共爲一井，一里八十户，八家共一巷，中里爲校室，選其耆老有高德者名曰父老，十月事訖，父老教於校室。八歲者學小學，十五者學大學，其有秀者移於鄉學，鄉學之秀者移於庠，庠之秀者移於國學，學於小學，諸侯歲貢小學之秀者於天子，學於大學，其有秀者命曰造士。行同而能偶，别之以射，然後爵之，士以才能進取，君以考功授官。"[4]此非特王畿鄉里之學，而侯國鄉里之學也，此《射義》所謂"古者天子之制，諸侯歲貢獻士於天子，

[1] 節引《五禮通考》卷一百七十三。
[2]《儀禮通解》卷九引。
[3]《太平御覽》卷一百四十八引。
[4] 引文多删節。

天子試之於射宫"者也。則《周官》所言，爲貴族封建之制；《射義》、《王制》以下所言，爲平等之民治，而實儒者之理想，非前代之史迹也。

次言封禪 眭孟言："漢家堯後，有傳國之運，漢帝宜誰差天下求索賢人，禮以帝位，而退自封百里，如殷、周二王後，以承順天命。"廷尉奏孟妄設妖言，大逆不道，伏誅。[1]蓋寬饒上書，引韓氏《易傳》言："五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢，若四時之運，功成者去，不得其人，則不居其位。"書上，朝議以寬饒意欲求禮，大逆不道，遂下吏，寬饒自頸。[2]此二事若至異，以漢主之威，而責其禮代者前僕後起，此豈末世所能有者哉？然其故有由來也。《禮運》言"大同"，則曰"選賢與能"，而訾"小康"之"大人世及"，夫世及者，天子之事也。詈其人，則曰"禹、湯、文、武、成王、周公，此六君子者"，儒者言必曰堯、舜、禹、湯、文、武，此獨不及堯、舜者，正以禹、湯爲"家天下"、爲"小康"，則"大同"之所謂"選賢與能"者，豈非謂堯、舜爲能"官天下"者乎！"選天子"之說，《墨子》書言之著矣，一則曰："選天下之賢可者立以爲天子，又選擇天下之賢可者立以爲三公。天子、三公既立，以爲天下博大，故畫分爲萬國，立諸侯國君。諸侯國君既立，又選擇國之賢可者立以爲正長。"再則曰："選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以爲天子。天子既立，是故選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人，置以爲三公。天子、三公既立，是故靡分天下，設以爲萬諸侯國君。國君既立，故擇其國之賢者置以爲左右將軍、大夫、以逮至乎鄉里之長。"[3]夫選賢以爲天子，其義著明已早，友人伍非百說："《禮運》一篇，全符《墨子》之義"。"大同"、"選賢"云者，其義之極乎"選天子"無惑矣。《韓易》、《禮運》有其說，公羊氏殆亦有之。《傳》於"春王正月"曰："王者孰謂？謂文王也。"[4]王則周之天王可也，奚必曰文王？言文王者，說小康者恒以文王爲主也。"西狩獲麟"而曰"堯、舜之道"[5]，由小康而進於大同，由文王而進於堯、舜，此

[1]《漢書・眭弘傳》。
[2]《漢書・蓋寬饒傳》。
[3] 節引《墨子・尚同》上、中。
[4]《公羊傳》隱元年。
[5]《公羊傳》哀十四年。

《禮》、《春秋》之所同，而三世義之所由起也。眭孟固《公羊》大師，其謂"漢帝宜求索賢人，禪以帝位"，其持説豈無自來耶！卒之王莽代漢，一世士大夫翕然歸美，固自有故，殆數百年來，師師所口授而面命者，皆以抑於漢家不得伸，亦所以積怨而發憤者也。《説苑·至公》載鮑白令之稱："五帝官天下，三王家天下"，而毁始皇爲桀、紂，遂釀坑儒之禍，淳于越、周青臣論封建事，遂釀焚書之禍。儒者之必以"大同"(禪讓)、"小康"(封建)之論以責秦、漢之王室，卒之亡身喪元而不悔，則其志亦烈矣。近世每稱王莽所爲爲社會改革，豈知王莽所用，一一皆數百年間之經説哉！鮑白令之以"官天下"責始皇，不可謂非豪傑之士，《説苑》述其事，言令之者再，知鮑白爲複姓，蓋鮑丘之字誤也。《新語·資質》言："鮑丘子之德行，非不高於李斯、趙高也，然伏隱於蒿廬。"此鮑丘子，即《説苑》之鮑丘令之。《鹽鐵論·毁學》言：李斯與包丘子俱事荀卿，李斯入秦，遂取三公，包丘子不免於甕牖蒿廬。"則鮑丘令之即傳《魯詩》之浮丘伯也。劉向言："王者必通三統，明天命所授者博，非獨一姓也。孔子論《詩》，至於'殷士膚敏，祼將於京'，喟然歎曰：大哉天命，善不可不傳於子孫，是以富貴無常，不如是則王公其何以戒慎，民萌何以勸勉。"[1]劉向傳《魯詩》，出於浮丘伯，其陳述《詩》義，與鮑丘令之對始皇之語固一貫也。劉向論《詩》，多同韓説，而鮑丘生之語，亦符於韓氏《易傳》，倘韓嬰之學其亦本於鮑丘之傳耶！夫封禪者，爲易姓受命之事，所以報功告成也。董仲舒言："天之無常予，無常奪，故封泰山之上，禪梁父之下，易姓而王，德如堯、舜者七十二人；王者，天之所予也，其所伐者，天之所奪也。"[2]以明"德如堯、舜"言封禪之義也。《白虎通·封禪》言："王者易姓而起，必升封泰山何？報告之義也。始受命之時，改制應天，天下太平，功成封禪。"《禮器·疏》引《白虎通》曰："繹繹，無窮之意，禪於有德者而居之無窮已。"又云："《白虎通》云：禪以讓有德也。"所引與今本略不同。蓋封以言始，故曰"始受命之時"，禪以言終，故曰"禪

---

[1]《漢書·劉向傳》。
[2]節引《春秋繁露·堯舜不擅移湯武不專殺》。

者明已成功相傳也”。又曰:“三皇禪於繹繹之山,明已成功而去,有德者居之。繹繹者,無窮之意也。”傳本文多損缺,於始終之意不具,又脱“禪以讓有德”之文,若《風俗通義》云:“三皇禪於繹繹,明已成功而去,有德者居之,繹繹者無所指斥也。五帝禪於亭亭,亭亭名山,其身禪於聖人。三王禪於梁父者,信父者子,言父子相信與也。”則禪讓之説若揭,此仲舒所謂“德如堯、舜”者也,則封言受命,禪言去讓,始終之義著也。司馬遷作《史記》,本紀始五帝,世家始吴太伯,列傳始伯夷、叔齊,豈無聞於儒者之微意哉!然則《書》始唐虞,《春秋》始於《魯隱》,亦是義耳,先師劉士志先生蓋嘗推論之也。

次言巡狩 《墨子》兩言選天子、三公、大夫、正長,而獨不及諸侯,蓋以衰周之世,諸侯力政,不可得而言耶?從弟季甫曰:“《射義》言:古者天子射以選諸侯、卿大夫、士。天子之制,諸侯歲貢獻士於天子,天子試之於射宫,中多者得與於祭,中少者不得與於祭,數與於祭而君有慶,數不與於祭而君有讓,數有慶而益地,數有讓而削地,故曰:射者,射爲諸侯也。又言:故天子之大射,謂之射侯,射侯者,射爲諸侯也;射中則得爲諸侯,射不中則不得爲諸侯。墨家所不能道者,至是而儒者備言之,則視墨又進也。”[1]《荀子・君道》曰:“上賢使之爲三公,次賢使之爲諸侯,下賢使之爲士大夫。”選諸侯之説,始見於《荀子》,《射義》蓋荀氏以下之説也。黜陟諸侯之義,莫備於巡狩。《王制》:“歲二月,東巡狩,至岱宗,柴而望祀山川,覲諸侯,問百年者就見之,命太師陳詩以觀民風,命市納賈以觀民之所好惡,志淫好辟,命典禮,考時月定日,同律禮樂制度衣服正之。山川神祇有不舉者爲不敬,不敬者君削以地;宗廟有不順者爲不孝,不孝者君絀以爵;變禮易樂者爲不從,不從者君流;革制度衣服者爲畔,畔者君討;有功德於民者,加地進爵。”《尚書大傳》曰:“天子執冒以朝諸侯,見則覆之,故冒圭者,天子所與諸侯爲瑞也。瑞也者,屬也。無過行者,得復其圭,以歸其

---

[1] 節引蒙季甫:《儒家政治思想之變遷》,載《史學季刊》第一卷第一期,一九四〇年三月,成都出版。

國。有過行者,留其圭,能改過者,復其圭。三年圭不復,少黜以爵,六年圭不復,少黜以地,九年圭不復而地畢。"[1]又言:"古者諸侯之於天子也,三年一貢士,天子命與諸侯輔助爲政,所以通賢共治,示不獨專,重民之至。大國舉三人,次國舉二人,小國舉一人,一適謂之攸好德,再適謂之賢賢,三適謂之有功,有功者天子賜以衣服弓矢,再賜以秬鬯,三賜以虎賁百人,號曰命諸侯,命諸侯得專征。……有不貢士謂之不率正者,天子黜之,一不適謂之過,再不適謂之敖,三不適謂之誣,誣者天子黜之,一黜少黜以爵,再黜少黜以地,三黜而爵地畢。"[2]則言所以黜陟諸侯者,若是其易易,此固未必西周之制然也。《白虎通義・考黜》言:"小國考之有功,增土進爵。……五十里不過五賜而進爵土,七十里不過七賜而進爵土。"又曰:"盛德之士亦封之,所以尊有德也。以德封者,必試之爲附庸,三年有功,因而封五十里。元士有功者亦爲附庸,世其位。大夫有功成,封五十里;卿功成,封七十里;公功成,封百里。士有功德,遷爲大夫;大夫有功德,遷爲卿;卿有功德,遷爲公。故爵主有德,封主有功也。"則士之賢有德者,亦得至乎諸侯,斯固三代之隆未之見者,其爲儒家所理想之制度無惑矣。夫《士禮》十七篇,爲事十五,鄉射禮外,重以大射,特謂之儀,可知此一篇者,固所以寓進退諸侯之微旨者歟!《春秋繁露・爵國篇》曰:"《傳》曰:氏不若人,人不若名,名不若字。……附庸:字者方三十里,名者方二十里,人氏者方十五里。"此其爲說,前無聞焉。倘士以盛德受封之說起,而附庸三等之說因緣而生,意以待士而賢者之封,誠不可爲前世之制也。

廖師言:"周末積弊多,繼周當改,故寓其事於《王制》。如崔、尹世卿,乃立選舉之政,閽弒吳子,乃不使刑者守門,國大易爲亂,乃限以百里。"從弟季甫證成之,以爲"孟子主張小封建,欲以削弱諸侯。其曰:'天子之地方千里,諸侯之地方百里,周公封魯爲方百里,今魯方百里者五,有王者作,則魯在所損乎?在所益乎?'其意是欲以削强大諸侯。夫齊、魯之封,

[1]《太平御覽》卷八百六引。
[2]《後漢書》:《左周黄傳・論・注》引。

固非止百里。《史記》言:‘封伯禽、康叔於魯、衛,地各四百里。太公封於齊,兼五侯之地。’《晏子春秋》曰:‘昔吾先君太公,受之管丘爲地五百里。’《明堂位》:‘封周公於曲阜,地方七百里。’四百里其本封,而七百里者,即《詩》所謂‘錫之山川,土田附庸’者也。孔、孟屢言千乘之國,蓋周之舊也,何休、包咸皆云:‘十井出兵車一乘,千乘之國,則百里之地。’然孟子以齊爲萬乘之國,地方千里,以包、何之率推之,相差倍蓰。《小司徒注》引《司馬法》曰:‘六尺爲步,步百爲畝,畝百爲夫,夫三爲屋,屋三爲井,井十爲通,通爲匹馬,三十家,士一人,徒二人。通十爲成,成百井,三百家,革車一乘,士十人,徒二十人。十成爲終,終千井,三千家,革車十乘,士百人,徒二百人。十終爲同,同方百里,萬井,三萬家,革車百乘,士千人,徒二千人。’《管子·乘馬》:‘方六里而一乘’,與《司馬法》成百井出一乘相吻合,則千乘之國,地方實當三百餘里。故馬融云:‘千乘之賦,其地千成,居地方三百一十六里有畸。’又《管子·輕重篇》言:‘天子中立,地方千里,兼霸之壤,三百有餘里。’孔子、孟子皆言千乘之國,則有方三百餘里之諸侯明矣。《詩·魯頌》:‘公車千乘,公徒三萬。’魯實千乘之國,地當方三百有餘里,而孟子必以爲百里之諸侯者,其意可思也。”[1]夫戰國之世,貴族之制廢而郡縣之治立,乃儒者必言封建,雖非周舊,爲說已卑。及觀賈誼《過秦論》曰:“鄉使二世有庸主之行,而任忠賢,裂地分民以封功臣之後,建國立君,以禮天下,……天下集矣。”知漢儒以秦亡之速爲不封建之過,於是封建之論以復活,則顯非《公羊》“譏世卿”之義。吾意戰國間必有張爲郡縣之說者,徒以封建論之復起,而儒者剗滅之無餘也,豈非事之至可惜者耶!而巡狩黜陟之論以紛紛。若孟子所陳晏子言巡狩、述職曰:“天子適諸侯曰巡狩,巡狩者,巡所守也;諸侯朝於天子曰述職,述職者,述所職也。無非事者,春省耕而補不足,秋省斂而助不給,夏諺曰:‘吾王不遊,吾何以休,吾王不豫,吾何以助,一遊一豫,爲諸侯度。’”初不涉黜陟之事,此巡狩

[1] 節引蒙季甫:《儒家政治思想之變遷》,載《史學季刊》第一卷第一期,一九四〇年三月,成都出版。

諸侯之古義也。

次言明堂　明堂，大學，一也。潁容、賈、服並同此説。東漢以來紛紛爭議者，惟五室、九室事，何其陋耶！觀乎趙綰、王臧請立明堂，竇太后以讓武帝曰："此欲復爲新垣平也。"武帝因廢明堂事，下綰、臧吏，皆自殺。[1]杜業言："河間獻王經術通明，積德纍行，天下雄俊衆儒皆歸之。孝武帝時，獻王朝，被服造次必於仁義，問以五策，獻王輒對無窮，孝武帝艴然難之，謂獻王曰：'湯以七十里，文王以百里，王其勉之。'王知其意，歸即縱酒聽樂因以終。"[2]而稽之《班書》，獻王所對，則三雍宫也。綰、臧以明堂誅，獻王以明堂廢，則明堂固别有説乎！夫明堂者，天子布政之宫也。《管子·桓公問》言："黄帝立明臺之議者，上觀於賢也，堯有衢室之問者，下聽於人也，……湯有總街之庭，以觀人誹也。"夫明堂、大學同處，鄭人遊鄉校以論執政，明堂而觀於賢、聽於人，以觀人誹，則以聽於大學之士，而士恣於議政也。《地官》：師氏掌國中失之事，以教國子弟。保氏掌諫王惡，而養國子以道。則鄉校論執政，正所謂"中失"，而明堂之"聽人"、"觀誹"，正所謂"諫惡"。《管子書》論明堂，蓋推本師、保、鄉校而然也。《王制》言"大學在郊"，《學禮》言東學、南學、西學、北學，[3]此四郊大學也。《尚書大傳》言：東堂距邦八里，南堂距邦七里，西堂距邦九里，北堂距邦六里。[4]所謂四郊大學，即此距邦明堂處也。"兆五帝於四郊"[5]，亦明堂處也。規模壯闊，豈區區九室五室而已乎？孟子曰："民爲貴。"[6]無明堂，則民貴徒虚説也。儒者舍《尚書》四郊明堂不敢議，而徒爭《考工記》以來周人五室九室之制，故論益多而義益晦。是不解有周之明堂大學，有儒家所設想之明堂大學，二者固區以别也。《王制》、《公羊》言："諸侯歲貢小學之秀者於天子，學於大學。"然則明堂即大學，正諸侯貢士之所萃，布政於是，讞囚於

[1]《漢書·田蚡傳》。
[2]《史記·五宗世家·集解》引《漢名臣奏》。
[3]《大戴禮記·保傅》，《漢書·賈誼傳》。
[4]《六藝流别》卷十七引。
[5]《周官·春官》小宗伯職。
[6]《孟子·盡心》。

是,師出而獻俘亦於是,養三老五更於是,天子袒而割牲,父事三老以爲孝,兄事五更以爲弟,上觀下聽皆於是,則"民爲貴"之實備矣。教中失,諫王惡,天子恒規規焉不能有所踰,而聽政於衆庶,則綰、臧以議明堂誅,獻王以對雍宫廢,豈虚也哉!

《詩》曰:"詢於芻蕘。"[1]《書》言:"謀及庶人。"[2]夫建國和衆,未有不恊衆志、合群謀,而能克大難、舉大功者。盤庚徙鄴,太王去邠,或命衆悉至於庭,或屬其耆老而告,著在經文,昭若示掌,其可誣耶! 然此徒有其事,未詳其制,猶曰偶有之耳。究尋其制,則備於《周官》外朝之法。小司寇之職:"掌外朝之政,以致萬民而詢焉:一曰詢國危,二曰詢國遷,三曰詢立君。"是國有大故,未有不詢於萬民者也。大司徒之職:"若國有大故,則致萬民於王門。"鄉大夫之職:"大詢於衆庶,則各率其鄉之衆寡而致於朝。"此所詢之衆即六鄉之人也。朝即外朝,在雉門之外,人君固不常御,其位:"王南嚮,三公及州長北面,群臣西面,群吏東面。"[3]則鄉大夫致衆庶於朝,而州長與百姓同在焉。朝士之職:"掌建邦外朝之法:左九棘,孤卿大夫位焉,群士在其後;右九棘,公、侯、伯、子、男位焉,群吏在其後;面三槐,三公位焉;州長衆庶在其後,左嘉石,平罷民焉,右肺石,達窮民焉。"此外朝之位也。"帥其屬而以鞭呼趨且辟,禁慢朝錯立族談者。"[4]邱濬曰:"外朝在庫門之外,最居外者也,人君不常御,國家大禮典,則於此朝會,而朝士掌其法,有大疑難則於此詢問,而小司寇掌其政,……朝著之間,有上下之位,有前後之次,入者必循序漸進,而不可參差,立者必肅容守次,而不可錯亂,非奏對不言,無故不可聚而喧嘩。故當人臣朝見之時,小司寇則擯而相之,使之次第而進,朝士則帥其屬而用鞭呼號以肅之,使之各趨其位而知所避焉。"[5]邱氏之説,甚爲明白,於此本爲朝萬民之法,鄉大夫各帥其鄉之衆寡而致於朝,以待大詢,邱氏論獨不及此,則已昧其本,豈於詢

[1]《詩·大雅·生民》。
[2]《書·洪範》。
[3]《周官·秋官》小司寇。
[4]《周官·秋官》朝士。
[5]《大學衍義補》卷四十五。

萬民之事，不免疑忽之情乎？則串貫六官以究一事之始末，昔之儒者，於此已難也。小司寇"以三刺斷庶民獄訟之中，一曰訊群臣，二曰訊群吏，三曰訊萬民，聽民之所刺宥，以施上服下服之刑。"鄭《注》："民言殺，殺之；言寬，寬之。"此三詢之外，用法亦訊之於萬民也，此周之舊而"謀及庶人"之制也。既明周代外朝大詢之制，請再以歷史事實言之。韓原之戰，晉敗於秦，惠公止焉。《左氏傳》僖十五年言："晉侯使郤乞告瑕呂飴甥，且召之。子金教之言曰：'朝國人而以君命賞'。且告之曰：'孤雖歸，辱社稷矣，其卜貳圉也。'衆皆哭，晉於是作爰田。呂甥曰：'君亡之不恤，而群臣是憂，惠之至也，將若君何？'衆曰：'何爲而可？'對曰：'征繕以輔孺子，諸侯聞之，喪君有君，群臣輯睦，甲兵益多，好我者勸，惡我者懼，庶有益乎！'衆說，晉於是乎作州兵。"此於國家喪亡之際，朝國人以定大難者也。然此猶諸大夫稱君命以朝國人也。《左氏傳》定八年："衛侯欲叛晉，……大夫問故。公以晉詬語之，且曰：'寡人辱社稷，其改卜嗣，寡人從焉。'大夫曰：'是衛之禍，豈君之過也？'公曰'又有患焉，謂寡人"必以而子與大夫之子爲質"'大夫曰：'苟有益也，公子則往，群臣之子敢不皆負羈紲以從？'將行，王孫賈曰：'苟衛國有難，工商未嘗不爲患，使皆行而後可。'公以告大夫，乃皆將行之。行有日，公朝國人，使賈問焉，曰：'若衛叛晉，晉五伐我，病何如矣？'皆曰：'五伐我，猶可以能戰。'賈曰：'然則如叛之，病而後質焉，何遲之有？'乃叛晉。"此衛之以國危朝國人也。晉、衛之事，正"小司寇致萬民而詢焉，詢國危，詢立君"者也。鄭《注》："國危謂有兵寇之難。"賈公彦以爲"鄰國來侵我，與國爲難者也。"此正以弱敵强，國家危急存亡之際，動員人民抗禦强敵之事也。《周官》之制，《春秋》之事，若合符節，其可誣乎！若陳懷公之事，殆又甚焉。《左氏傳》哀公元年："吳之入楚也，使召陳懷公。懷公朝國人而問焉，曰：'欲與楚者右，欲與吳者左。陳人從田，無田從黨。'"此則國之外交，亦決於衆庶之從違，以定國策。杜《注》：'都邑之人，無田者隨黨而立，不知所與，故直從所居，田在西者居右，田在東者居左。"此云"從田"，正所謂"鄉大夫帥其鄉之衆寡而致於朝"，殆皆田者也。都邑之無田者亦與焉，則勞工階級靡不在。曰"謀及庶人"，曰"詢於芻蕘"，於

《禮》實有其制，於《春秋》實有其事，而治經者忽焉，於衆議之治，遂莫之察耳。於周之舊，知有衆議之制，然外朝遂足以盡王畿千里之人乎？曰“鄉大夫各帥其鄉之衆寡而致於朝”，則所謂“萬民”、“衆庶”、“百姓”云者，實即六鄉之人，《左氏》云“國人”者，知亦不過“國中什一自賦”之人耳。天子六鄉、六遂，自六遂以下皆不得與於外朝之事也。則諸侯三郊、三遂，亦惟三郊之人得與於三詢之列也。六鄉、三郊之人，爲立學焉，出兵焉，與外朝焉，而其餘則不得與；則是衆議者，不過周之兵士階級耳。“無田從黨”都邑之人，則工商之人也。獨九一而助之人不得與，則衆議云者，實軍人而已。今文家鑒周人之舊典，而别爲一王之新法，於此“致萬民而詢焉”之制不容置之不取，不取則其政下於周且霄壤間也。今文家既不許助、徹之異制，以平等之治代貴賤懸殊之治，而勢又不可致四海之民於外朝而詢焉，變通之道，繫於明堂。外朝舊制，其與議者曰工商兵農，而地限於六鄉。明堂新規，其與議者爲鄉學之秀，爲智識分子，所選極於四海。外朝之詢者三焉，明堂之聽，則凡國之百務。此亦今文家“新王大法”之進於周舊者。明堂之説，其爲自外朝之法蜕變而來，昭然若揭，此制不立，將奚貴於今學、奚取於儒家！若周之外朝不爲虚誣，則雖伏生老悖，其説必趨於明堂無疑也。以外朝之事較明堂，而明堂之實愈彰。抑尤有進者，伏生《大傳》言：“東堂距邦八里，南堂距邦七里，西堂距邦九里，北堂距邦六里。”[1]《白虎通義・社稷》引《尚書逸篇》曰：“大社唯松，東社唯柏，南社唯梓，西社唯栗，北社唯槐。”《周禮》馬氏《注》云：“社稷在右，宗廟在左，或曰王者五社：大社在中門之外，惟松，東社八里惟柏，西社九里惟栗，南社七里惟梓，北社六里惟槐。”以距邦言之，則明堂所在，即社之所在，則其義又特重也。《禮三正記》曰：“王者二社，爲天下立社曰太社，自爲立社曰王社；諸侯爲百姓立社曰國社，自爲立社曰侯社。……太社尊於王社。”[2]《爾雅・釋天》曰：“起大事，動大衆，必先有事乎社而後出。”《郊特牲》曰：“唯爲社事單出里。”斯社之所以繫民也。辟

[1] 皮錫瑞：《尚書大傳疏證》卷四。
[2]《白虎通義・社稷》。

雍、明堂爲一，“大學在郊”，唯《大傳》言明堂與之合。任啓運《宫室考》曰：“青陽即東學(東序)，明堂即南學(成均)，總章即西學(瞽宗)，玄堂即北學(上庠)，其正即天子涖學養老之堂(辟雍)。”以學議政之説，於此不已顯乎？

後論 劉歆言：往者綴學之士，因陋就寡，分文析字，煩言碎辭，“至於國家將有大事，若立辟雍、封禪、巡狩之儀，則幽冥而莫知其原。”[1]斯數者，固王政之大端，儒者不容或昧者也。而忽焉幽絶，若存若亡，豈無故哉？殆以不容於時君世主而致然耶！班固曰：“《春秋》所貶損大人，當世君臣，有威權勢力，……是以隱其書而不宣，所以免時難也。”又曰：“所褒諱貶損不可以書見，口授弟子，……及末世口説流行，故有《公羊》、《穀梁》、《鄒》、《夾》四家之傳。”[2]則凡經旨微言之不可書見者，其必有與當世威權相妨之實，倘即所謂“經世之志”，而别爲“一王大法”者歟！然則井田、學校、封禪、巡狩、明堂諸端，正所謂“一王大法”者也。是皆所以救時政之弊，而冀以躋一世於隆平之域，此固“以《春秋》當新王”，而“王魯”、“新周”説之所由起。蓋通經致用，誠非虚言，儒亦不得爲無用之學，以其不容於時、不可書見，再經摧挫，説遂幽冥，固其宜也。今以其論旨考之，殆非周澤既斬、秦勢已張之時，未易發此宏議。雖推揖孔氏以當“素王”，特以倡是議者之未敢自名，而故託之先聖云耳，豈秦世以上，易逮此哉！六藝紛錯，於斯而啓。有周之舊典焉，所謂史學者也，有秦以來儒者之理想焉，所謂經學者，實哲學也，此今古學所由判也。惟論“革制”者，空陳其法，不宣其意，託之三代，儼若成規，後世不察，乃持兹新論，比諸舊史，其於微言大義，僅資口授者，昏然莫省，故有訾以“是口説而背傳記”[3]者，劉歆是也，有詈其“怪舊蓺而善野言”[4]者，許慎是也，孰知“口説”、“野言”之間，固爲隱而不宣者之所繫，惜哉！自辟雍、巡狩、封禪、一王大法之旨廢，而分文析字、破壞形體者，彌以馳逐也；微言永晦，六經之不絶如一綫耳。文通客解梁時，比輯秦制，凡數萬言，始恍然於秦之爲秦。然後知法家之

[1] [3]《漢書·劉歆傳》。
[2] 節引《漢書·藝文志》。
[4]《説文解字·序》。

說爲空言，而秦制其行實也，儒家之說爲空言，而周制其行實也，周、秦之政殊，而儒、法之論異。不以行實考空言，則無以見深切著明之效，既見秦制之所以異於周，遂亦瞭然於今學之所以異於古。蓋周也，秦也，《春秋》“一王大法”也，截然而爲三；《春秋》師說者，一王之空言，《禮》家師說者，《春秋》之行實也，所謂“《春秋》經世”、“爲漢制作”者，正以鑒於周、秦之敗，而别起“素王”之制，爲一代理想之法。不以《禮》家之說考《春秋》，誠不免於“非常可怪”之論，不以周、秦之史校論“一王大法”，則此“非常異義”者，又安見其精深宏美之所存？誠以周之治爲貴族，爲封建，而貴賤之級嚴。秦之治爲君權，爲專制，而貧富之辨急。“素王革命”之說，爲民治，爲平等，其於前世貴賤貧富兩階級，殆一舉而並絶之，是秦、漢之際，儒之爲儒，視周、孔之論，倜乎其有辨也。晚近學人，以晚周爲舊社會之漸即於崩潰，而儒教當廢，以儒者爲護持舊制度者也；然入漢初爲新社會之長成，而儒又盛，斯豈非新理論之能乘新時代而復起乎！是先後之世殊，而儒者新故之說異也。蓋自戰國以來，布衣之士已崛起而居卿相，夫布衣之不容世族之久據貴勢與豪人之獨擅富厚，自必并力以擯之，固勢理之必然，此思想之一變、而《公羊》所以託《春秋》而譏世卿也。及乎秦人統一海内，專制之焰熾，而兼并之禍深，此思想之再變、而《禮》家所以藉明堂而張議政也。“法殷”、“法夏”，說議蜂集，竊嘗論之，法家者流，蓋自託於從殷（别有專論），儒家言法殷者，即取法家爲義也。法家擯貴族，而《公羊》因之譏世卿，譏世卿，豈儒家孔、孟之意耶！李君浚卿有“譏世卿爲《公羊》義非《春秋》義”之論，海東學人亦有“《春秋》取法家”之說，可以驗也。墨家者流，每自託於從夏，儒家言法夏者，即取墨家以爲義也。墨之道，“以自苦爲極”[1]，故穆賀謂之“賤人之所爲”[2]，荀卿謂之“役夫之道”[3]，錢賓四氏因之極論儒家爲模擬上層之貴族，墨家爲代表下層之庶民[4]。凡儒家之平

[1]《莊子·天下》。
[2]《墨子·貴義》。
[3]《荀子·王霸》。
[4]《先秦諸子繫年》卷二。

等思想，皆出於法、墨：法家之平等，爲擯棄世族、擴張君權而壹刑法；墨家之平等，爲廢抑君權而建民治。墨主民治尚不免有於神，儒家取之，始遠於神而本於民。自取法、墨以爲儒，而儒之説益宏卓深廣也。儒家之義，莫重於明堂，班固曰："墨家者流，蓋出於清廟之守，養三老五更，是以兼愛，選士大射，是以上賢，以孝視天下，是以上同，見儉之利，因以非禮。"[1]此其爲説，多不見於墨子之書，而爲後之儒者所取重，當本墨家之師説，而劉、班述之。清廟者，即明堂也，知明堂之説，創於墨家，而儒者因之。凡儒者言禪讓、言封建、言議政、言選舉學校，莫不歸本於明堂，其爲本墨家以爲説，不可誣也。墨家非樂，而六藝佚《樂》，墨以孝視天下，而儒者於漢獨尊《孝經》，是皆秦、漢之儒，取於墨家之迹，斯今文説實兼墨家之義。《禮運》一篇，其爲儒家之取於墨而又大進於墨，其義甚明，余於別篇論之。廖師惟以今文兼鄒衍之術者，是則今茲所論，略異於師門者也。惟儒家理想之政治，以明堂爲最備，而理想之社會，則井田爲尤精。《公羊傳》宣十五年《解詁》略曰："夫饑寒並至，雖堯、舜躬化，不能使野無寇盜。貧富兼并，雖皋陶制法，不能使强不凌弱。故聖人制井田之法而口分之，一夫一婦，受田百畝，以養父母妻子，五口爲一家，公田十畝，即所謂十一而稅也。廬舍二畝半，廬舍在内，公田次之，私田在外。井田之義：一曰無泄地氣，二曰無費一家，三曰同風俗，四曰合巧拙，五曰通財貨。種穀不得種一穀，以備災害，田中不得有樹以妨五穀，環廬舍種桑荻雜菜，畜五母雞、兩母豕，瓜果種疆畔，女工蠶織，老者得衣帛焉，得食肉焉，死者得葬焉。多於五口，名曰餘夫，以率受田二十五畝。十井共出兵車一乘。司空謹別田之高下善惡，分爲三品，上田一歲一墾，中田二歲一墾，下田三歲一墾，肥饒不得獨樂，墝埆不得獨苦，故三年一換土易居，財均力平，兵車素定，是謂均民力，强國家。在田曰廬，在邑曰里，一里八十户，八家共一巷，中里爲校室，選其耆老高德者名曰父老，其有辯護伉健者爲里正，皆受倍田得乘馬，父老比三老孝弟官屬，里正比庶人在官之吏。民春夏出田，秋冬入保

[1] 節引《漢書・藝文志》。

城郭。田作之時,春父老及里正旦開門坐塾上,晏出後時者不得出,莫不持樵者不得入。五穀畢入,民皆居宅,里正趨緝績,男女共巷,相從夜績,至於夜中,故女工一月得四十五日作,從十月盡正月止。男女有所怨恨,相從而歌,饑者歌其食,勞者歌其事,男年六十、女年五十無子者,官衣食之,使之民間求詩,鄉移於邑,邑移於國,國以聞於天子,故王者不出牖户盡知天下所苦,不下堂而知四方。十月事訖,父老教於校室,八歲者學小學,十五者學大學。其有秀者移於鄉學,鄉學之秀者移於庠,庠之秀者移於國學,學於小學。諸侯歲貢小學之秀者於天子,學於大學,其有秀者,命曰造士,行同而能偶,别之以射,然後爵之,士以才能進取,君以考功授官。三年耕,餘一年之畜,九年耕,餘三年之積,三十年耕,有十年之儲,雖遇唐堯之水、殷湯之旱,民無近憂,四海之内,莫不樂其業,故曰頌聲作矣。"何休於《公羊解詁》著其略如此,班固於《漢書·食貨志》説亦猶然。其義蓋本《孟子》:"五畝之宅,樹之以桑,雞豚狗彘之畜,無失其時。"[1]而持論益備。是儒家理想之社會,豈可求之於在昔,惟嘘唏以跂望於將來斯已也。

《詩》、《書》、《春秋》之宏議既如是也,《樂》家之説,亦有可徵。《漢書·食貨志》載莽詔曰:"夫《周禮》有賒貸,《樂語》有五均,傳記各有斡焉,今開賒貸、張五均、設諸斡者,所以齊衆庶、抑兼并也。"師古注引鄧展曰:"《樂語》,《樂元語》,河間獻王所傳,道五均事。"又引臣瓚曰:"其文云:天子取諸侯之士,以立五均,則市無二賈,四民常均,强者不得困弱,富者不得要貧,則公家有餘,恩及小民也。"班書《藝文志》言:"河間獻王好儒,與毛生等共采《周官》及諸子言樂事者,以作《樂記》。"此所謂《樂元語》,豈非即傳詩之毛公相與爲之乎?蓋六經《禮樂》之家,莫不各具孤懷精識,而均富一切之論,尤六藝所同歸,雖百家莫能異。若曰:"富足以示貴而不至於驕,貧足以養生而不至於憂。"[2]曰:"貨惡其棄於地也不必藏於己,力惡其不出於身也不必爲己。"[3]政治學説既極恢宏,而經濟思想亦最瓌傑,莽莽浩浩,足爲壯觀,而《禮運》云者,其爲本於墨家之"餘力相勞,餘財相分"[4],

[1]《孟子·梁惠王》。
[2]《春秋繁露·調均》。
[3]《禮記·禮運》。
[4]《墨子·尚賢》下、《尚同》上。

不可易也。至是而周、秦間之儒學，所以恢弘孔、孟者，其精其備，幾非孔氏、孟、荀之所能想見，是則儒之所以絀於戰國而獨尊於漢代者也。然則“新周”之說、“素王”之論，其亦迫於勢之不得避而理之不可已者乎！自儒者之說，始亂於仲舒，易革命爲改制，易井田爲限田，選天子之説廢，而教太子之説隆，明堂議政之義隱，而諍臣諷諫之義張，學校與考試相代興，封建與守相相錯雜，其蜕變固可考也。既亂於學官博士之術，再亂於佚經古文之説，章句訓故，秕塵極目，而大義晦、微言絶。於是李尋、甘忠可、夏賀良之徒，傳《包元太平》之經[1]，以帝王之不可與言，博士之未足共論，因託其事於宗教，播其説於民間，憂患之思，可哀可惜。今《太平經》猶在，其所推極，與秦、漢師説，異涂同歸，斯固足以徵經師所傳意之所在，斯則疑“《春秋》新王”之義爲“非常可怪”之論者，其亦所謂“不得其門而入，不見宗廟之美、百官之富”者也。雖然在漢經師徒曰“王魯”，曰“新周”，曰“孔爲素王”，曰“爲漢制作”，語焉不詳，罕陳其制，爲幻輈張，恢奇不可訓。近世二莊、劉、宋、龔、魏之徒，習而稱之，鮮所闡發，益滋人疑，是謂知空言而不知行實，蔽在言《春秋》而不能言《禮》。左海父子，卓人、鹿門[2]，爲能知禮制之略，而未能明制作之原，質僿無義趣，是謂知行實而不知空言，蔽在能言《禮》而忽於《春秋》。言《禮》、言《春秋》者不相謀，而爲《易》、《詩》、《書》之家，益瑣穢無統紀，無惑乎微言永晦而大義之不顯也。惟井研廖師，積劬於《春秋》，乃會心於禮制，以今古之分流，決於《周官》、《王制》之異同，一爲從周，一爲改制，百年談之不得其宗者，至是適海適岱各有涂歸，其所以震撼一世、截斷衆流者，固有由也。其言曰：“《春秋》因時救弊，春秋有志之士，皆欲改周之文，如今之言治者，莫不欲改絃更張。《王制》所言，皆素王新制，改周從質。周末積弊多，繼周當改，故寓其事於《王制》。”既從禮制以判析今古，平分江河，復由《春秋》以推明改制之所謂，匯二派以成巨流，噫，其精思偉度，真百世之一人耶！雖六變之説先後紛紜，

[1]《漢書·李尋傳》。
[2] 陳壽祺，號左海；子喬樅，字樸園。陳立，字卓人。皮錫瑞，字鹿門。

要其不變者固别有在，以《王制》、《周官》嚴鴻溝之劃，誠未始有異也。其曰“古文爲史學，今文爲哲學”，終爲定論。而後生不達，疑阻横生，駭其恢奇，遂迷津逮，及乎末流浮麗，益乘之而滔滔，肆爲不根之説，其甚者至以《周官》、《左氏》、凡諸古文經傳，皆作於新室，狂論一倡，舉世爲靡，豈思周人之舊規，翻足以開王莽之新治耶？夫王莽之爲社會改革，而《周官》爲封建制度，宜在近世，夫人而知之，即平不平等之間，乖隔已遠，周與莽政，冰炭難諧，苟並爲一談，則豈徒昧經，亦闇於史，甚非今日所應爲之説也。乃揚波競逐之流，曾不知此，又猥自標置曰超今文學，以虚詭之説相誇煽，誣古人而欺後生，斯又下耶？惜哉！自古文之學盛而經術晦、哲學絶，亂師儒之微言於姬周之史迹，凡經訓所陳“革政”之義，其爲建國宏規、政治理想，體大而思精者，説且不明，安望見之於行事？於是儒之爲儒，高者談性命，卑者壞形體，所謂“經世之志”、“天子之事”者，暗而不彰；以後生之惛昧，疑先哲爲狂愚，是亦學與政俱廢之所由也。今浮邱、高堂之學雖久蔀，若起其沈痾，振其絶緒，猶足以見致治之術、立國之規，侈談民族文化者，其亦在此而不在彼耶！則是鉤索墜文，表此孤義，所爲削楮而慨然者也。

附：《儒學五論跋》有關部分

兹編校印既竣，再復覽之，於《儒家政治思想之發展》篇中言巡狩義後一段，覺有未安，應更論之。蓋巡狩以言黜陟諸侯，而述職亦黜陟諸侯事也，連類記之，於義乃足。且以見今文之義爲後來之理想，無事别論封地三等五等之説也。謹改之如後：

孟子述晏子曰：“天子適諸侯曰巡狩，巡狩者巡所守也。諸侯朝於天子曰述職，述職者述所職也。”此古制也。《尚書大傳》言：“三年一使三公黜陟，五年親自巡守。”[1]《五經通義》言：“王者已有州伯，所以復設二伯何？欲使黜陟也。三歲一閏，天道小備，故二伯黜陟也。

[1]《公羊傳》隱八年《正義》引。

何以爲二伯乎？曰以三公在外稱伯，東西分爲二。所以稱伯，欲抑之。三公，臣之最尊也，又以王命而行天下，爲其威故抑之，明有所屈也。”[1]《説苑·貴德》言：“《詩》曰：蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召伯所茇。《傳》曰：自陜以東者周公主之，自陜以西者召公主之，召公述職當桑蠶之時，不欲變民事，故不入邑中，舍於甘棠之下而聽斷焉。陜間之人，皆得其所，是故後世思而歌詠之。”蓋孟子、晏子之文，爲述職古義。而此非古義也。《書傳》既言“諸侯之於天子，五年一朝，朝見其身，述其職，述其職者，述其所職也。”[2]説同孟子。是《書傳》雖有三公三年黜陟之文，固非以爲即述職之制。《史記·燕世家》：“召公之治西方，甚得兆民和。召公巡行鄉邑，有棠樹，決獄政事其下。召公卒而民人思召公之政，懷棠樹不敢伐，歌詠之作《甘棠》之《詩》。”《史記》亦無述職之文。《説苑》稱“《傳》曰”者，《魯詩傳》也。毛、鄭亦不以《甘棠》爲召公述職。古文既無三公黜陟之事，《甘棠》亦非召公述職之詩。此今文家先立黜陟諸侯之義，又易述職之義以當之，而託其事於召公耳。王吉上疏言：“昔召公述職，當民事時，舍於棠下而聽斷焉。是時人皆得其所，後世思其仁思，至乎不伐甘棠，《甘棠》之詩是也。”[3]王傳《韓詩》，知魯、韓皆以召公述職爲説，胥不得爲古事然也。《白虎通義·巡狩》言：“三歲一閏，天道小備，五歲再閏，天道大備。故五年一巡狩，三年小備，二伯出述職黜陟，一年物有終始，歲有所成，方伯行國，時有所生，諸侯行邑。《傳》曰：周公入爲三公，出作二伯，中分天下，出黜陟。《詩》曰：周公東征，四國是皇。言東征述職，周公黜陟而天下皆正也。又曰：蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召公所茇。言召公述職，親説舍於野樹之下也。”是二伯述職之外，復來方伯行國之説；召公述職之外，復有周公述職之説。《公羊傳》僖四年言：“古者周公東征則西國怨，西征則東國怨。”何休《解詁》云：“此道黜陟之時也。

[1]《北堂書鈔》卷五十引。
[2]《昭明文選》謝靈運：《之郡初發都詩·注》引。
[3]《漢書·王吉傳》。

《詩》云：周公東征，四國是皇。"是何義與《白虎通義》同。而毛、鄭則以是《詩》爲周公東征管、蔡時作，豈所謂述職黜陟之義乎？夫戰國之世，世族之制廢，而郡縣之治立，乃儒者必言封建，雖非周舊，爲說已卑。及觀賈誼《過秦》曰："鄉使二世有庸主之行而任忠賢，裂地分民以封功臣之後，建國立君，以禮天下，……天下集矣。"知漢儒以秦亡之速，爲不封建之過，於是封建之論以復興，則顯非《公羊》譏世卿之義也。吾意戰國間必有張爲郡縣之說者，徒以封建之論復起，而儒者剗滅之無餘也，豈非事之至可惜者耶？封建之事再起，而巡狩、述職黜陟之論亦由之而興，以救時弊，非古有此制也。若孟子所陳巡狩、述職曰："無非事者，春省耕而補不足，秋省斂而助不給。《夏諺》曰：吾王不遊，吾何以休，吾王不豫，吾何以助，一遊一豫，爲諸侯度。"此言巡狩諸侯之古義，與後來之說，誠渺不相涉者也。

封建五等之說，事頗可疑。季甫因廖師之言而爲說，終有未可據者，亦辯之如下，以見事應改作之意，兼明古文典籍每有妄爲竄改之文，以徒爲異同之說，不可不察也。

周代建侯之制，詳於《周官・職方》，爵五等，地亦五等。考之《周書・職方》一篇，文符《周官》，始末並同，獨"邦國千里，封公以方五百里，則四公，方四百里則六侯，方三百里則七伯，方二百里則二十五子，方百里則百男，以周知天下"而《周書》作"凡國公、侯、伯、子、男，以周知天下"《周書》原著於《班志》，復發於汲冢，乃《周官》所溢出之文，即爲古今爭論之本，則《周官》固不無可疑也。王莽發得《周禮》，以明因鑒，《漢書・王莽傳》載莽奏曰："實考周爵五等，地四等，有明文。殷爵三等，有其說，無其文。"蘇林《注》曰："地四等：公一等，侯伯二等，子男三等，附庸四等。"[1]是莽時所見《周官・職方》一篇，應同

[1]《王莽傳》師古《注》引。

《周書》,安有地五等之説。《莽傳》又下書曰:"州從《禹貢》爲九,爵從周氏有五,諸侯之員千有八百。諸公一同,有衆萬户,土方百里;侯伯一國,衆户五千,土方七十里;子男一則,衆户二千五百,土方五十里;附城大者食邑九成,衆户九百,方三十里;自九以下,降殺以兩。"此猶王莽以千八百國爲地四等,説從周之義也。《左傳》襄二十五年載子産言:"天子之地一圻,列國一同。"《司馬法》言:"同方百里。"[1]是周封大國,限於百里,此定制也。故《五經異義》稱《古左氏説》亦言:"侯伯七十里,子男五十里。"[2]則亦説地三等而已。是古文《左氏》舊説,本於《傳》文,則《周官》溢出周《書》之文,决爲後來竄入。王莽之世,尚無此言。《漢書·地理志》亦言:"周爵五等而土三等,蓋千八百國。"是班氏所見《周官》,亦無此言也。則孟子所謂太公封齊、周公封魯爲方百里者,此古事然也。更以軍制言之,《夏官》言:"凡制軍,大國三軍,次國二軍,小國一軍。"地五等而軍三等,則《周官》不自爲鑿枘乎?故必地亦三等,於《周官》全書然後爲合也。地既五等,自必斥大九州之界,始足以容之。諒《職方》九服之説,亦因緣五等地之文而生。莽之下書,惟稱"衛有五服",不及九服。又下書改郡縣名曰:"公作甸服,是爲惟城,諸在侯服,是爲惟寧,在采任諸侯,是爲惟翰,在賓服,是爲惟屏,在揆文教、奮武衛,是爲惟垣,在九州之外,是爲惟蕃。"以《莽傳》論之,則九服之文,蠻、夷、鎮、蕃之制,於古無徵。倘亦王莽以後之説也。《秋官》大行人曰:"邦畿方千里,其外方五百里謂之侯服,歲一見,其貢祀物;又其外方五百里謂之甸服,二歲一見,其貢嬪物;又其外方五百人謂之男服,三歲一見,其貢器物;又其外方五百里謂之采服,四歲一見,其貢服物;又其外方五百里謂之衛服,五歲一見,其貢材物;又其外方五百里謂之要服,六歲一見,其貢貨物;九州之外,謂之蕃

[1]《周官·地官》小司徒《注》引。
[2]《禮記·王制·正義》引。

國，世一見。”此與《大戴禮·朝事篇》合。亦與《管子·幼官篇》通。而《職方》九服、《司馬》九畿之文，顯與此異。廖師謂《莽傳》下書改郡縣名，與大行人合。是大行人之文有徵，而《職方》之文不可據也。再以《周書·職方》言之，元、明舊本，王圻外爲侯服、甸服、男服、衛服、蠻服、鎮服、蕃服，孔晁《注》每服皆爲詁釋，而鎮服獨無，《注》處惟空六字。疑鎮服爲淺人據莽後《周官》補入，惟於《注》不臆增，留此空白。篇末《孔注》有云：“王十二歲一巡狩，……其不巡狩，六服盡朝。”損鎮服則適當六服之數，知妄補鎮服之文，爲晉孔晁以後之事也。此六服視《周官·職方》無采服，尤與莽制城、寧、翰、屏、垣、蕃之義適合。莽書固曰：“在采任諸侯”，是顯未以采别任各爲一服也。大行人以“九州之外，謂之蕃國”，知本言蕃國，不言蕃服，亦與莽書“衛有五服”之義合。左菴師疑莽、歆所據行人經無要服之文。有要服者，蓋出《周官》别本。茲以《周書·職方》證之，疑無采服。此爲莽書并言任采之所本，行人要服即職方之蠻服，而要服之文，宜較可信也。莽、歆所據《周官》，與後來之本不同，左菴固先疑之。以《周書·職方》言，則《周官》九服之文，亦宜以《周書》六服爲正也。惟《周書·職方》孔晁後亦經淺人妄爲增益，清世校本，采、夷、鎮三服，皆據後來《周官》補之，又盧抱經輩之失也。至史遷所謂魯、衛之封四百里之説，《晏子》、《禮記》言齊、魯之封五百里、七百里之説，殆兼封略言之。於《左氏傳》知古有封略之殊，如言“東盡虢略”[1]之類，知百里者其封，而四百、五百、七百者其略也。固不足以證《周官·職方》溢出之文所謂五等之地爲事實也。蓋五百里之地，以《司馬法》計之，出車固亦不止於千乘，云千乘者，大率言之，誠不必鑿鑿以計數也。

由上來之説觀之，今文之義，原爲理想，其恣爲異論，託之三代，制益歧而

[1]《左傳》僖十五年。

義益精。古文之説,主於考究往昔,乃反多疑文,事益妄而古益亂。明究於是,則於今古兩派之得失,亦可以思過半矣。

本文内容分見於《漢儒之學源於孟子考》(載《論學》第三期,一九三七年三月,無錫出版)、《非常異義之政治學説》、《非常異義之政治學説解難》(二文載《重光》第一、二期,一九三七年十二月、一九三八年一月,成都出版),一九三八年秋,略作修改,合爲一篇,改標本題,作爲四川大學《專題研究》講義。一九四〇年發表於《志林》第二期(三台東北大學印行),一九四四年收入《儒學五論》,茲據《儒學五論》整理。

儒墨合流與《尸子》

《漢書・藝文志》言:"墨家者流,蓋出於清廟之守,茅屋采椽,是以貴儉,養三老、五更,是以兼愛,選士大射,是以尚賢,宗祀嚴父,是以右鬼,順四時而行,是以非命,以孝視天子,是以尚同。"此蓋墨家師説也,亦見墨家之學,重於明堂。穎容《春秋釋例》曰:"太廟有八名,其體一也。肅然清靜,謂之清廟;行禘祫,敘昭穆,謂之太廟;告朔行政,謂之明堂;行饗射,養國老,謂之辟雍;占雲物,望氛祥,謂之靈臺;其四門之學,謂之太學;其中室,謂之太室;總謂之宫。"[1]蔡邕《月令論》亦略與之同。[2]鄭玄《駁五經異義》曰:"天子曰辟雍、……天子將出征,受命於祖,受成於學,出征執有罪,反釋奠於學,以訊馘告,然則大學即辟雍也。"[3]阮元《明堂論》約舉其事曰:"明堂者,天子所居之初名也,是故祀上帝則於是,祭先祖則於是,朝諸侯則於是,養老尊賢教國子則於是,饗射獻俘馘則於是,治天文告朔則於是,抑且天子寢食恒於是。"[4]而《尚書・堯典》言堯、舜禪讓,則曰"受終於文祖。"鄭《注》:"文祖者,五府之大名,猶周之明堂。"[5]言巡狩,則曰"歸格於藝祖。"鄭《注》:"藝祖,猶周之明堂。"[6]文祖,藝祖,經訓皆以爲大廟,即明堂也。前論漢師之微言,若封禪之言禪讓天子,巡狩之言黜陟諸侯,辟

---

[1][2][3]《詩・大雅・靈臺・正義》引。
[4]《揅經室集》卷三。
[5]《史記・五帝本紀・集解》引。
[6]《詩・周頌・我將・正義》引。

雍之選賢，明堂之議政，凡諸大端，莫不歸本於明堂，導源於墨子。以極端平等之思想，摧破周秦之貴族階級政治，墨家之要義，一變而爲儒者之大經。自取墨以爲儒，而儒之宏卓爲不可及也。非入漢而墨翟之學失其傳，殆墨學之精入於儒，而儒遂獨尊於百世也。而論明堂最能推明本義者，則爲《尸子》，《尸子》固爲誦法墨子者也。《尸子》有《止楚師》一篇，即止公輸般攻宋事。《尸子》曰："禹之喪法，死於陵者葬於陵，死於澤者葬於澤，桐棺三寸，制喪三日，舜西教乎七戎，道死，葬南巴之中，衣衾三領，款木之棺，葛以緘之。"[1]皆本墨子以爲説也。《尸子》書雖不完，然本諸儒墨者十八九，並儒墨爲一家者，未有先於《尸子》者也。其《明堂》一篇，以下天下之士爲主，論士之不可妄殺，其言曰："古者明王之求賢也，不避遠近，不論貴賤，卑爵以下賢，輕身以先士，故堯從舜於畎畝之中，北面而見之，不爭禮貌，此先王之所以能正天地、利萬物之故也。今諸侯之君，廣其土地之富，而奮其兵革之强，以驕士；士亦務其德行，美其道術，以輕上；此仁者之所非也。曾子曰：'取人者必畏，與人者必驕。'今説者懷畏，而聽者懷驕，以此行義，不亦難乎？非求賢務士而能致大名於天下者，未之嘗聞也。夫士不可妄致也。……是故曰：待士不敬，舉士不信，則善士不往焉。聽言耳目不瞿，視聽不深，則善言不往焉。孔子曰：'大哉河海乎，下之也。'夫河下天下之川故廣，人下天下之士故大。故曰：下士者得賢，下敵者得友，下衆者得譽。故度於往古，觀於先王，非求賢務士而能立功於天下、成名於後世者，未之嘗有也。夫求士不遵其道而能致士者，未之嘗見也。然則先王之道可知已。"[2]明堂之義，倘鑒於稷下列大夫之事、戰國養士游説之風而起乎！士之諂與不恭兩不可，而上下交有失，此《尸子》所以申明堂。若五室、九室者，非《尸子》所屑論，此所以爲獨探本義者也。其《君治篇》曰："黄帝曰合宫，有虞氏曰總章，殷人曰陽館，周人曰明堂。"[3]此申明堂議政之義也。曰："堯立誹謗之木。"[4]此亦申明堂議政之義也。《管子·

[1]《太平御覽卷》五百五十五。
[2]《群書治要》卷三十六。
[3]《諸子彙函》本《尸子》。
[4]《史記·孝文帝本紀·索隱》引。

桓公問》亦言："黄帝立明臺之議，上觀於賢也；堯有衢室之問，下聽於民也；舜有告善之旌，而主不蔽也；禹立諫鼓於朝，而備評謡也；湯有總街之庭，以觀人誹也；武王有靈臺之復，賢者進也。"《吕氏春秋·自知篇》亦言："堯有欲諫之鼓，舜有誹謗之木，湯有司過之士，武王有戒慎之鞀。"是皆一時明堂之論，蜂起蝟集，而吕氏所論尤明備，斯正戰國君權擴張之極，而庶人議政之説以興。《管子》、《尸子》書皆最晚，其曰尸佼、曰管仲云者，固不足論也。孟子曰："民爲貴。"[1]荀子言："天之生民，非爲君也，天之立君，以爲民也。"[2]而《吕氏春秋·貴公》乃言："天下非一人之天下也，天下之天下也。"此其爲説，度越孟、荀者益遠。舍明堂，將何以舉"天下之天下"之實。而論明堂之精，無過於《尸子》，義則本之於墨家。尸子以"周公反政爲不聖，以天下讓，不爲兆民也。"[3]以"桀、紂令天下而不行，禁天下而不止，故不得臣天下。"[4]斯固儒家之言，亦合墨家之義。班固《藝文志》言："尸子，名佼，魯人。"《後漢書·吕强傳注》言："《佼書》十九篇，陳道德仁義之紀。"今其佚文，頗舉孔子及群弟子之言，則《尸子》固亦魯之儒者而穀梁氏之徒歟！其書十九皆通乎儒墨之義，是周秦之間，合儒墨於一轍者，固未有先於《尸子》者也。至《禮運》篇，其爲儒家之取於墨而又大進於墨，義尤顯著，試伸論之。

伍非百氏《墨子大義述》云："《禮運》大同之説，頗與儒家言出入，學者或疑爲非孔氏，或以爲學老、莊者糁入之。實則墨子之説，而援之以入儒耳。蓋儒者數傳之後，墨家兼愛、尚同之理想，已大見重於人世。孔子所謂堯舜猶病者，而墨子以爲實行不難，子游弟子等，乃援墨入儒，謂仲尼亦有此説云耳。明知墨家之兼愛，與儒家之禮不相合，别爲大同、小康二説，謂姑先行小康之治，以徐跂於大同，此《禮運》之所由作也。《禮運》大同説，與他儒家言不甚合，而與《墨子書》義多符，文句亦無甚遠。天下爲公，

[1]《孟子·盡心》。
[2]《荀子·大略》。
[3]《三國志·魏文帝紀·注》引《獻帝傳》，參《長短經·三國權》校。
[4]《群書治要》引《尸子·貴言》。

則尚同也；選賢與能，則尚賢也；講信修睦，則非攻也；不獨親其親，不獨子其子，則兼愛也；貨惡其棄於地，力惡其不出於身，則節用、非命也；使老有所終、壯有所用，幼有所長，矜鰥寡孤獨廢疾者皆有所養，則老而無妻子者有所侍養以終其壽，幼弱孤童之無父母者有所依放以長其身之文也；貨不必藏於己，力不必爲己，則餘力相勞、餘財相分、餘道相教之義也；謀詐閉而不用，盜賊竊亂不作，亦盜賊無有，誰竊誰亂之語也。總觀全文，大抵摭拾《墨子》之文，其爲墨家思想甚爲顯著。"又謂："篇中下文，聖人能使天下爲一家，中國爲一人，亦《墨子・尚同篇》語。"儒家之取於《墨子》，伍氏之説最爲透切。墨既託夏，而儒之取墨，亦不謂之法墨，而託之法夏，法夏，從墨之義也。究之《禮運》一書，取之墨而義又有進於墨者。班氏言墨"見儉之利，因以非禮"，故莊生及司馬談並言墨之非禮樂，《禮運》則於墨家非禮之後，上探禮樂之源以言之。其曰："昔者先王未有宫室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛。未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後修火之利，範金合土，以爲臺榭宫室牖户，以炮、以燔、以亨、以炙，以爲醴酪，治其麻絲，以爲布帛，以養生送死。"則言先民之初未有禮，而禮之起有不得已者存。其曰："飲食男女，人之大欲存焉，死亡貧苦，人之大惡存焉，故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。……欲一以窮之，舍禮何由哉！"又曰："故聖王修義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也，修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。"則言乎禮之本於人情，可以義起，三百三千，不足泥也。故曰："禮必本於天，動而之地。"又曰："禮必本於大一，分而爲天地。"斯其獨能探禮樂之源，以重建禮樂之基，殆正以答墨家之難，而義已大進於墨家也。其"幽國"、"僭君"之譏，正以惡乎玉帛以爲禮、鐘鼓以爲樂者，此正孔子從先進之義也。本師廖君言："古文家日月之黷祀，故今文家改爲殷祭，蓋古禮從周多繁文，今禮變周多簡質。"正亦從先進之義。廖師誠屢言之。殆今文家言禮，其巨而明堂、封禪，細而喪祭、朝聘，其與古文異者，將以取於墨而然也。章枚叔《孝經本夏法説》曰："《孝經開宗明義章》曰：'先

王有至德要道。'《釋文》引《鄭氏説》云:'禹,三王最先者。'斯義最宏遠。余以鄭氏綜攝全經,知其皆述禹道,故以先王屬禹,非馮臆言之也。禹書不存,當以《墨子》爲説。《墨子》兼愛,《藝文志》序墨家者流云:'以孝視天下,是以尚同。'《三才章》曰:'先之以博愛,而民莫遺其親。'博愛即兼愛,其徵一也。《感應章》曰:'故雖天子,必有尊也,言有父也,必有先也,言有兄也。'《援神契》釋以'尊事三老,兄事五更。'《白虎通德論》曰:'不臣三老、五更者,欲率天下爲人子弟。'《藝文志》序墨家曰:'養三老五更,是以兼愛。'此又墨家所述禹道與《孝經》同,其徵二也。其在《墨子》外者,《左氏傳》曰:'禹會諸侯於塗山,執玉帛者萬國。'《異義》引《公羊》説,殷三千諸侯,周千八百諸侯,是殷周無萬國,獨夏有此。《孝經·孝治章》曰:'故得萬國之懽心,以事其先王。'自非夏法,何有萬國之數?其徵一也。《周禮》五刑各五百,爲二千五百章。《曲禮》曰'刑不上大夫',《正義》引張逸曰:'謂所犯之罪,不在夏三千、周二千五百之科。'《書·吕刑序》曰:'吕命穆王訓夏贖刑。'其書言五刑之屬三千。是則條律之科,夏、周有殊,《孝經·五刑章》曰:'五刑之屬三千,而罪莫大於不孝。'非夏法則不得此數,其徵二也。以《墨子》明大義,以《書》、《禮》、《春秋》辨其典章,則《孝經》皆取夏法,先王爲禹,灼然明矣。"[1]《孝經》一篇,比於《禮記》所採,義無特異,而漢儒固重視之。如稱孔子曰:"吾志在《春秋》,行在《孝經》。……以《春秋》屬商,《孝經》屬參。"[2]《六藝論》亦謂:"孔子以《六經》題目不同,指意殊别,恐道離散,後世莫知根源,故作《孝經》以總會之。"[3]甚至附會火德以重其書,於是期門羽林之士,皆令誦《孝經》,其尊若此。倘自儒取於墨,墨非樂而儒者不言《樂經》,墨尚同而儒者亟尊《孝經》歟?《淮南》謂"墨子學儒者之業,受孔子之術。"夫儒墨同爲魯人之學,誦《詩》、《書》,道仁義,則《六經》固儒墨之所共也。《漢書·禮樂志》言,制氏傳樂,徒紀其鏗鏘鼓舞,遂無《樂經》,然《禮記·投壺》之言魯鼓、薛鼓,何殊《士禮》言升

[1]《太炎文録初編》卷一。
[2]《古微書·孝經鉤命訣》。
[3]《孝經·序·正義》引。

降進退之節，而樂果不可以有經耶！《呂氏春秋·察微》稱《孝經》曰："高而不危，所以長守貴也"云云，是《孝經》已顯於先秦之世，而《樂經》殆亡於墨學之儒也。

本師井研廖氏，以今文家言爲儒家取陰陽家説。余於《儒家政治思想之發展》篇中，以今文爲儒家有取於墨家以成其義，蓋世變異，而各家之學遂有興有廢。近人每以儒家言多爲世族張目，爲擁護舊社會；戰國之世，舊社會日即於崩潰，而儒因以晦，及漢初而新社會乃漸底於成。然此有令人大惑不解者，儒以舊社會之崩潰而始晦，至漢世新社會已長成而儒反以大顯，漢武之罷黜百家、表彰《六經》，非國史上之奇事歟？斯則儒家之顯，正以儒學之日新，能奄有異家之長以爲我用。蓋戰國之世，君權擴張之時代也，惟法家能用之。儒家《春秋公羊》之徒譏世卿之類，是非孔、孟之説，而《公羊》之流取法家以爲説也。六王既畢，專制淫威極於嬴秦，而儒家浮丘子之徒，則主於官天下以傳賢，而譏始皇行桀、紂之道，是已取墨家選天子之説。儒之取法家，義系於《春秋》，儒之取墨學，制具於禮家。自取法、墨以爲儒，而儒之宏卓益不可及。上視孔、孟爲舊儒學，此則爲新儒學也。新時代之必以新學術，於今文之學見之。獨怪墨家平等之義應最協於新時代，何爲取於墨之儒興而墨反以廢，久思不敢有所説，友人彭君雲生曰："墨學之不宜於後世者，誠以宗教之意味過濃耳！"斯言得其要也。《論衡·福虚篇》言："儒家之徒董無心，墨家之徒纏子，相見講道，纏子稱墨家祐鬼神，是引秦穆公有明德，上帝賜之九十年。纏(應作董)子難以堯、舜不賜年，桀、紂不夭死。"《漢志》儒家有《董子》一卷，名無心，難墨子。墨學之明鬼、天志，以禍福邀人，儒家以賢愚禍福之事多爽難之，此最爲墨家所難置答者。墨家尤欲伸論神道不驗之事於文化開明之日，此則墨道之所以日微乎？

原載《重光》第六期(一九三八年六月，成都出版)，增補後再刊於《圖書集刊》第三期(一九四二年十一月，成都出版)。收入《儒學五論》時又略有增補。茲據《儒學五論》整理，摘録第三節。

儒家法夏法殷義

今文《公羊》家言："《春秋》改周之文，從殷之質。"[1]此繼周法殷之説也。而《白虎通義·三教篇》言："夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。繼周尚黑，制與夏同。三者如順連環，周而復始。"此繼周法夏之説也。繼周制法，殷、夏孰從？二者未可並容也，今文學者胡爲而有此説？是蓋晚周之學，諸派漸融，舍短取長，以易舊貫，家各然也。誠以儒家之義，有取之法家者，儒法固相讎，因曰法殷，不謂取法家也。又有取之墨家者，因曰法夏，不謂取墨家也。孔、孟實維護周人封建之治，維持貴族世卿之制，故曰："所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。"[2]又曰："爲政不難，不得罪於巨室。"[3]此儒家之維護世卿也。而《公羊》譏世卿，非儒家之一變乎？廢貴族以張王權，期於君權擴張之實現，此法家之主要宗旨也，而《公羊》取之，此非儒者之有取於法家乎？井研廖師以秦制每同今文家言，因謂秦亦尊儒，斯乃今文家之有取於法家耳。逮嬴秦熾盛，而君權極矣，民治思想，於以勃興，《禮運》大同選賢之義，純爲墨家之説，而儒者取之，由取法取墨之義興，而從殷從夏之説起

[1]《公羊傳》桓十一年《解詁》。
[2]《孟子·梁惠王》。
[3]《孟子·離婁》。

也。墨之法夏，世能言之，而法之從殷，未有論者，試略陳之。《韓非書》言：“殷之法，刑棄灰於街者。子貢以爲重，問仲尼，仲尼曰：‘……棄灰於街必掩人，掩人，人必怒，怒則鬬，鬬必三族相殘也，此殘三族之道也，雖刑之可也。’”[1]夫“步過六尺者有罰，棄灰於道者被刑”，商鞅之治也。[2]鞅之法本於殷，於《韓非書》此其證耶！《荀子·正名》言：“刑名從商，爵名從周，文名從禮。”則法家之從商，荀卿之言亦可證也。《漢書·董仲舒傳》云：“殷人執五刑以督姦，傷肌膚以懲惡。成、康不式，四十餘年，天下不犯，囹圄空虚。秦國用之，死者甚衆。”則秦用殷道，固有其説也。《韓非子·姦劫弑臣篇》言：“操法術之數，行重罰嚴誅，則可以致霸王之功。治國之有法術賞罰，猶陸行之有犀車良馬也，水行之有輕舟便檝也，乘之者遂得其成。伊尹得之湯以王，管仲得之齊以霸，商君得之秦以强，此三人者，皆明於霸王之術，察於治强之數，而不牽於世俗之言。”非子以伊尹、管仲、商君爲皆尚法術，則法家之從商，不亦宜乎！《説苑·君道》著伊尹之言曰：“昔者堯見人而知，舜任人然後知，禹以成功舉之。夫三君之舉賢，皆異道而成功，然尚有失者，況無法度而任己，直意用人，必大失矣。”則伊尹之任法度，非徒韓子言之，固傳伊尹之明有是言。《御覽》卷四百七十二載《太史公素王妙論》言：“管子設輕重九府，行伊尹之術，則桓公以霸。”《管子·輕重甲》言：“桓公曰：‘輕重有數乎？’管仲對曰：‘輕重無數，物發而應之，聞聲而來之，故爲國不能來天下之財，致天下之民，則國不可成。’桓公曰：‘何謂來天下之財？’管子對曰：‘昔者桀之時，女樂三萬人，端譟晨樂，聞於三衢，是無不服文繡衣裳者。伊尹以薄之游女工文繡纂組，一純得粟百鍾於桀之國。夫桀之國者，天子之國也。桀無天下憂，飾婦女鐘鼓之樂，故伊尹得其粟而奪之流，此之謂來天下之財。’”是史公以《管子輕重》九府爲本之伊尹。固又明見《管子》之書。則《管子》、《商君》并法伊尹，故韓非以伊、管并言，以爲法術之士。則法家之自託於從商，推祖伊

[1]《韓非子·内儲説》上。
[2]《史記·商君列傳·集解》引《新序》。

尹，猶墨家之法夏從禹，其事明矣。《殷本紀》言："伊尹從湯言素王及九主之事。"《集解》引劉向《别録》曰："九主者，有法君，專君，授君，勞君，等君，寄君，破君，國君，三歲社君，凡九品。"九主之説，鄰於韓子之論，而素王之説，今文《公羊》家取焉以謚仲尼。則儒家之從殷而取素王之名，即本於法家之自託於商而法伊尹無惑矣。《太史公素王妙論》復言："黄帝設五法，布之天下。……如范子可謂曉之矣，子貢、吕不韋之徒頗預焉。自是後無其人，曠絶二百有餘年。"范子則其後文所云"范蠡爲越相"是也。則持素王之説者，以爲孔子之徒子貢於法爲近。是韓非稱子貢棄灰之問，自亦有故。《春秋繁露·俞序》於孔子作《春秋》，亦首道子貢，皆義之有因而然者耶！《俞序》復稱曾子、子石，《説苑·反質》言："子貢問子石：'子不學《詩》乎？'子石曰：'吾暇乎哉！父母求吾孝，兄弟求吾悌，朋友求吾信，吾暇乎哉！'子貢曰請投吾《詩》，以學於子。'"則子石者，子貢之弟子也。《説苑·雜言》復有："子石登吳山而四望，喟然而嘆息曰：'嗚呼，悲哉！世有明於事情不合於人心者，有合於人心不明於事情者。'弟子問曰：'何謂也？'……"云云。是子石亦一世之師儒也。《説苑·敬慎》載："石讎曰：'《春秋》有忽然而足以亡者，國君不可以不慎也。妃妾不一足以亡，公族不親足以亡，大臣不任足以亡，國爵不用足以亡，親佞近讒足以亡，舉百事不時足以亡，使民不節足以亡，刑罰不中足以亡，内失衆心足以亡，外嫚大國足以亡。'"此又一説《春秋》之子石也。《説苑·建本》載：公扈子曰："有國者不可以不學《春秋》，生而尊者驕，生而富者傲，生而富貴又無鑑而自得者鮮矣。《春秋》，國之鑑也。《春秋》之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者甚衆，未有不先見而後從之者也。"此公扈子疑即《俞序》之公肩子，昔賢言《俞序》之子池、曾子，即《公羊》家之公羊地、子魯子。竊論子石、公扈子於此，以待治《俞序》者之擇，見《春秋》先師子貢、閔子、子夏之徒，頗有足徵者，其傳正自廣矣。

原載《圖書集刊》第三期(一九四二年十一月，成都出版)，
收入《儒學五論》時有增補。茲據《儒學五論》整理。

附:《儒學五論跋》有關部分

前論《儒家法殷》之義,爲儒之有取於法家,法家法殷者也,篇中惟以《公羊》"改周之文,從殷之質"爲説。然尋諸儒分爲八之事,其一爲子思氏之儒,儒之兼取法家,莫著於此。而文質之説,亦源於《表記》,《表記》固爲取之《子思書》。而何休説文質,即據《表記》以爲義也。兹述論之。

《隋書・音樂志》載沈約奏言:"《禮記・中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》,皆取《子思子》。"考《意林》一引《子思子》:"君子不以所能者病人,不以人之所不能者愧人。"見《表記》。又引:"小人溺於水,君子溺於口也。"見《緇衣》。《文選・注》引《子思子》:"民以君爲心,君以民爲體,心莊則體修,心肅則體敬也。"[1]又引:"《詩》云:'昔吾有先正,其言明且清,國家以寧,都邑以成。'"[2]皆見《緇衣》。《御覽》卷四百三引《子思子》:"天下有道,則行有枝葉,天下無道,則言有枝葉。"亦見《表記》。《後漢書・朱穆傳・注》引子思:"天命之謂性,率性之謂道,修道之謂教也。"《史記・平津侯列傳・索隱》引《子思子》:"天下之通道五,所以行之者三。"皆見《中庸》。則沈約之言,爲可信據。《漢志》載:《子思》,二十三篇。《隋書・經籍志》:《子思子》,七卷。《新、舊唐書》並同。是原書至隋、唐猶存,沈約固及見之,李善、馬總、李賢、司馬貞亦及見之,故得援以爲説也。此四篇者入《禮記》中,純乎儒家言。其散見群書所徵,及舊論子思言行,乃不能無疵。意者韓非言儒分爲八,有子思氏之儒,則承子思之學者,自爲一派。倘子思二十三篇,固爲子思氏之學者所傳,故言多未粹,翻爲儒家之别子。今案《子思子》佚文多法家之説,文質之論,亦始於《表記》。豈子思氏之儒所由别爲一派者,正儒之濫於申、商者乎!《后漢書・袁紹傳・注》述《子思子》曰:"兔走於街,百人追之,貪人具存,人莫之非者,以

[1]《文選》・王子淵:《四子講德論・注》引。
[2]《文選》・張茂先:《答何劭詩・注》引。

兔爲未定分也。積兔滿市，過者不顧，非不欲兔也，分定之後，雖鄙人不能爭。”此慎到、商鞅、韓非書文也，而爲子思之儒者取之。《孔叢子》述子思言行，每與他書徵《子思子》者相合，明有所據。其《記問篇》稱：“子思問於夫子曰：‘爲人君者，莫不知任賢之逸也，而不能用賢，何故？’子曰：‘非不欲也，所以官人任能者，由於不明也。其君以譽爲賞，以毀爲罰，賢者不居焉。’”此法家之恒論也，而子思氏之儒道之。《抗志篇》又稱子思對衛君曰：“君將以名取士耶，以實取士耶！”亦此意也。《公儀篇》又稱：“穆公問子思曰：‘吾國可興乎？’子思對曰：‘苟君與大夫慕周公、伯禽之治，行其政化，開公家之惠，杜私門之利，結恩百姓，修禮鄰國，其興也勃矣。’”此所謂强公室、杜私門，亦法家之説也。《居衛篇》又稱：“子思居衛，言苟變於衛君曰：‘其材可將五百乘。……’君曰：‘……變也嘗爲吏，賦於民，而食人二雞子。以故弗用。’子思曰：‘……君處戰國之世，選爪牙之士，而以二卵棄干城之將，此不可使聞於鄰國者也。’”是亦法家之説也。晁公武《讀書志》卷十引《子思子》曰：“孟軻問牧民之道何先？子思曰：‘先利之。’孟軻曰：‘君子之教民，亦仁義而已，何必曰利。’子思曰：‘仁義者，固所以利之也。……《易》曰：利者，義之和也。又曰：利用安身，以崇德也。此皆利之大者也。’”此文亦著於《孔叢子·雜訓篇》。《孟子》斥言利，而子思氏之儒，飾爲此言，以明利之與義調和而不相背。當亦法家者流之意也。則子思氏之儒，固援法而入於儒者也。法家法殷，儒取法而有改周文從殷質之説。文質之論，見於《表記》；尊尊親親之訓，何休據之以説《公羊》；此法殷從質之説，非出於子思氏之儒之明證乎？而《春秋》家《公羊》、《穀梁》，亦其流也。戴氏取《中庸》四篇以入《記》者，爲舍其小疵而録其大醇焉耳。《漢志》儒家復有《李克》七篇，注云：“子夏弟子，爲魏文侯相。”《説苑·政理》載：“魏文侯問李克曰：‘爲國何如？’對曰：‘臣聞爲國之道，食有勞而禄有功，使有能而賞必行、罰必當。’文侯曰：‘吾賞罰皆當，而民不與，何也？’對曰：‘國其有淫民乎？臣聞之曰：奪淫民之禄，以來四方之士。其父有功而禄，其

子無功而食之，出則乘車馬衣美裘以爲榮華，入則修竽瑟鐘石之聲，而安其子女之樂，以亂鄉曲之教。如此者，奪其禄以來四方之士，此之謂奪淫民也。'"是顯爲法家之説也。《説苑・反質》又載："魏文侯問李克曰：'刑罰之源安生？'李克曰：'生於姦邪淫佚之行。凡姦邪之心，饑寒而起。淫佚者久，饑之詭也。雕文刻鏤，害農事者也。錦繡纂組，傷女工者也。農事害則饑之本也，女工傷則寒之源也。饑寒並至而能不爲姦邪者，未之有也。男女飾美以相矜，而能無淫佚者，未嘗有也。故上不禁技巧，則國貧民侈。國貧窮者爲姦邪，而富足者爲淫佚，則驅民而爲邪也。民以爲邪，因以法隨誅之，不赦其罪，則是爲民設陷也。刑罰之起有原，人主不塞其本而督其末，傷國之道乎？'"是亦顯爲法家之説也。則儒家之李克，固亦浸淫於法者。戰國之世，儒之雜取法家者多，豈特賈生、晁錯然後乃兼明申、商之説哉？八儒復有子張氏之儒，孟子論楊、墨而曰："子莫執中，執中無權，猶執一也。"錢君賓四以子莫爲子張之子申詳，即《説苑・修文》所述之顓孫子莫。[1]豈子張氏之儒爲執楊、墨之兩端而用其中者乎！知儒分爲八者，皆儒之出入於諸子者也。

[1]《先秦諸子繫年・子莫考》。

廖季平先生傳

譜注：先生姓廖氏，名平，字季平，初名登廷，字旭陔，四川井研縣人，生於前清咸豐壬子，卒於民國紀元二十一年，年八十有一。以清光緒己丑成進士，考選知縣不赴，歷任蜀龍安、綏定府教授，尊經書院襄校，嘉定九峰書院、資州藝風書院、安岳鳳山書院山長，國學專門學校校長。初號四益，繼改四譯，晚號六譯，子八，孫宗澤能世其學。

清之樸學，盛於吴皖，而常州一派多奇瑰。莊氏(存與)以《公羊》，張氏(惠言)以虞、鄭、荀氏之《易》，孫氏(星衍)以伏生、司馬、馬、鄭之《書》，洪氏(亮吉)以賈、服之《左氏》，鈎微述絶，發揚幽隱。而莊氏之徒，劉氏(逢禄)、宋氏(翔鳳)喜張皇劭公之義，以徧説群經，自誇今文學，不能究洞經旨，稍稍與常州諸老異。惟能以浮麗不根之詞動人耳目，若謂常州之學盡於劉、宋，而今文之義悉在《公羊》，是胥言者之過也。暨乎湘之魏氏(源)、浙之龔氏(自珍)，益言無檢束，不可收拾，而皆自託於今文。凡諸雜書小記，無不採摭，書無漢宋，惟意所便，於漢師家法破壞無餘，則又出劉宋下。獨閩之陳壽祺、喬樅父子，句容之陳立，甄輯經説，義例謹嚴，不以詭詞異論高自標詡，翻爲人忽，以故不得附於今文之列，學術末流之弊，固至是耶？湘潭王氏(闓運)，以詞壇宗盟，而以説經自喜，治《公羊》何氏學。廖師出於王氏之門，説經之根實深宏若過之。其孤懷遠意雖在《春秋》，而判析今古門户則在禮制。本之二陳緒論，誠不屑意於劉、宋、龔、魏之倫，條例精密，實

遠邁常州先哲，而奇縱超絶，殆又過之。漢儒以《禮經》多而《春秋》煩雜，故孟卿不以教子。廖師通貫二經，以明二千年不傳之學，義據通深，度越一世，香象渡河，衆流截斷，於是先生之學巍然雄視百代矣。

蜀經明季喪亂，學術衰頹，晚清南皮張文襄公之洞來督學政，始以紀、阮之學爲號召。時先生弱冠，應童子試，文襄得先生試卷，大奇之，遂成秀才，以高才生調入尊經書院。蓋先生以浙犬義釋《論語》狂狷之文，蜀士舊無知許氏《説文》者，獨先生偶得之敗簏中而好之，以故爲文襄所嗟異。故先生後亦爲《六書舊義》，申班氏四象説，以扶許義，有由然也。及既沉浸經術，專通大義，遂不樂爲名物訓詁之事，不復言此。文通幼時從先生學，好讀段玉裁氏書，先生詈之曰："郝、邵、桂、王之書，枉汝一生有餘，何曾能解秦漢人一二句，讀《説文》三月，粗足用可也。"蓋既識其大者，遂不復措意其小者如此。先生既入尊經書院，適湘綺來任山長，湘綺言《春秋》以《公羊》，而先生治《穀梁》，專謹與湘綺稍異，其能自闢蹊徑，不入於常州之流者，殆亦在是。《穀梁》釋經最密，先生用力於《穀梁》最深，著《穀梁古義疏》及《釋范》、《起起廢疾》，依傳之例以決范、何、鄭氏之違失，而杜後來無窮之辯，植基堅厚。旋復移之以治《公羊》、《左氏》，皆迎刃自解。於《公羊》有《何氏解詁三十論》、《公羊補證》，於《左氏》有《左氏古經説》、《杜注辨正》，其彈正杜、何，亦如范氏，蓋於傳例精澈，自不苟依違於注下也。於《左氏》，依杜預以《左》説《左》之法，而但糾其違戾，不取賈、服，以其兼采《公》、《穀》，有敗亂家法之嫌。最後爲《三傳折衷》，更依經以決三傳之得失而精於取舍。於《公》、《穀》二傳中，復析其孰爲先師之舊義，孰爲後師所推衍，其決盪藩籬，推驗經旨，頗似宋人，惟宋人精於傳例者寡，多臆説膚論無足取。其黠者雖曰盡棄三傳，而實陰取《公》、《穀》以排《左氏》耳，又豈盡棄三傳之謂哉？視先生既解三傳再決從違者，迥不相侔。漢師往往株守一師之言以自飾，於《公羊》，又别爲顏、嚴之學，其類實多。於是經之本義益失，説益歧而不可問，宏通之與拘固，識小識大其道固殊。謂先生之於《春秋》，超越漢宋直接洙泗，不爲誇汗。彼區區以訓詁名物言經學者末矣。同門皮向榮，初治《左氏》，先生問之曰："昔之治《左氏》者，或治

經，或治傳，鮮能兼通，吾子治經乎，抑治傳乎？"皮初大駭，繼乃釋然。先生之所謂經學，與乾嘉以來所謂經學，若此其相徑庭也。

先生以治《穀梁》之説，悟《王制》爲魯學之宗，析禮制、文句爲二事，以言《春秋》，如車之兩輪。復論《王制》爲十四博士之宗，與古學以《周官》爲主者各異趣。先生之説能風靡一代者，蓋在於是。清代自宋于庭以來，大張今學之幟，然於今古之界畔不能辨，於是以三世諸義濫及群經，視前世區區欲以文字辨今古學者誠殊，而其不知根荄則一也。以立學官與否爲辨，則更膚淺不足道。近世崔觶甫主今文，至斥《穀梁》爲古文，江慎中治《穀梁》，亦以《穀梁》爲古學，此劭公所謂誠可閔笑者耶！先生依許、鄭《五經異義》以明今古之辨在禮制，而歸納於《王制》、《周官》，以《王制》、《穀梁》魯學爲今學正宗，以《左氏》、《周官》梁趙學爲古學正宗，平分江河，若示諸掌，千載之惑，一旦冰解。先生《春秋》造詣之微，人不易知，由《春秋》而得悟於禮制者，遂不脛而走天下。皮氏（錫瑞）、康氏（有爲）、章氏（炳麟）、劉氏（師培）胥循此軌以造説，雖宗今宗古之見有殊，而今古之分在禮，則皆決於先生説也。蓋先生之前，陳卓人疏《公羊春秋》，旋見《白虎通義》符於《公羊》之義，遂先疏《白虎通》，而未見及《王制》也。俞陰甫見《王制》與《公羊》同，遂以爲《春秋》家所謂素王之義，而未知《王制》之可統十四博士也。陳壽祺疏《五經異義》，又輯《三家詩遺説考》，其子喬樅繼之，又輯《今文尚書遺説考》，爲言今文者矩矱。而未及知《異義》所陳今文師説之畢符於《王制》，斯乃今文中心之所在也。壽祺弟子林昌彝爲《三禮通釋》二百八十卷，甄録漢師經説最備，視徐乾學、秦蕙田書之大半取之史傳者，精已過之；視林喬蔭、黄以周書之雜於宋法者，博通謹嚴亦過之；然終不能推本許、鄭《異義》以識今古學之徑途，斯皆未達一間。先生最喜稱陳氏書以教人，獨能由《異義》之説以合於《王制》，《今古學考》遂由許、鄭書以上溯《王制》、《穀梁》，以爲今學正宗，以與《周官》抗行，而今古之辨明。先生所道許、鄭之學，與乾嘉以來所謂許、鄭之學，於是辨也。試更端言之，自惠士奇爲《禮説》，陳碩甫疏《毛詩》，而金鶚、鄒漢勛之流於説禮皆喜排後鄭，務取周秦之文，立爲奇説，然義無統宗，終不足以勝後鄭。自先生今古之學

明，以說禮混亂家法罪鄭氏，期復兩漢師說之舊規，坦然明白，無恢詭僻隱之言，大義皎然、以上嘲王子雍之攻鄭而未得其道，而孫詒讓、胡培翬、黄、林之儔說禮一依鄭法者，不能不失其據。三百年來之學，於是若整裘領，各有旨歸。窮則變，變則通，清儒之學將窮，先生可謂能通之者也。二千年來之積惑，欲啓之而未能者，先生一旦昭然揭之，雖曰天縱之才，要亦由前賢之累積所能致，若爲山九仞，而收功者固一簣也。於是言今文者，莫不宗先生，而言古文者亦取先生之論以爲說。餘杭章氏、儀徵劉氏最爲古學大師，而章氏於《左氏》主於依杜以絶二傳，尤符於先生之意，然於禮猶依違於孫、黄之宗鄭；劉氏爲《禮經舊說攷略》及《周官古注集疏》以易鄭注、符於先生說禮，而於《春秋》猶守賈、服，衡以先生之論，則章、劉於古學家法猶未能盡，翻不若先生論古學之精且嚴也。

自先生今古之辨明，天下蓋莫之能易，然六經儒家之學，何由而有二派之殊，則人各異論，先生固亦屢變其說而莫可定，然終以《王制》、《周官》爲之主，則未始有異，則先生之說雖變，而謂之不變亦可。左菴先生於《西漢周官師說考》以古學爲西周之制，而《王制》爲東周之制，於《明堂考》又隱說今古爲豐鎬、雒邑之殊。康、章以降，雖於今、古各有是非，所論不同，而言今古之所以同異，則未始不一，繼今以往，雖數百年後，要亦是非奴主之見莫由齊，而於異同所在終無以易，是可知也。視前世儒者始終不明今古所由殊者爲何如，此先生之爲學術劃分時代之人，不可誣也。先生於《今古學攷》以今爲改制，古爲從周，古爲孔子壯年之學，今則晚年素王之制，此一說也。繼從宜賓陳昌之言，疑《周官》爲劉歆僞書，而今學乃孔子嫡派，作《古學考》，此二說也。及尋諸《大戴》、《管子》，與所謂《删劉》之條，皆能符證，則斥爲歆僞之論不可安，於是以今古爲孔學小統與大統之殊，此三說也。三變之說雖殊，而皆以《王制》、《周官》爲統歸，或主或奴，比諸劉、康之異論，則三變之說謂之不變可也。今之後言學者即百變亦可也，而今古之中心終不可移，斯又烏得爲變哉。先生三變而後，於《中庸》言誠言道之文，别啓《中庸》天學、《大學》人學之論，此四變也。又以象形文字，古之所無，爲始自孔氏，此五變也。暮歲病風痺，喜醫術，以《素問》

所言五運六氣爲孔門《詩》、《易》師説，此六變也。先生於術數方技之言，無不明曉，於醫家言成書二十一種，堪輿言成書五種，多所創獲，斥寸關尺診之謬，主復古經診法，詳申三部九候，宜黄邱希明歎爲絶學。先生以治醫之故而移以説經，頗滋人疑，而孰知先生之有功醫術，初不亞於經學，晚歲所獲，固在醫而不在經學也。

先生幼貧困，不能學。家故有茗肆，先生偶將壺涴客衣，遭詬怒，大耻之，欲從塾師讀，力不能具束脩，乃從溝澮間捕魚三尾以爲贄，塾師悦而教之。暮歸，立簷前燈下借光以誦。入尊經書院，日食僅薄粥，而勤奮弗懈，不以窮達易慮，篤老猶精勤也。性純孝，事太夫人愉色婉容，而御家嚴毅，子已成立，猶不免箠楚，姪輩見之亦股栗。與人固和易，講説時雜詼諧，於及門弟子則每嚴詞厲色以責之。自奉極薄，而周恤宗族不少吝。豪於飲，數十杯一舉立盡，在國學學校時，每夜醉，輒笑語入諸生舍爲説經，竟委曲，無誤語。積書至萬餘卷，嘗示文通《漢書》中事，於積帙中信手抽出，展卷三數翻，直指某行，同學侍立者皆驚愕。不措意於文，而其文之雄者，固非詞章之士所能及也。其説經之書，初謂之《經話》，如《今古學考》諸作，皆自《經話》中録出，遂成卷帙。所自著書，學人有持以問者，見輒改，數十年中著書百餘種，早年所定稿，亦時以晚説入之，數行之間，每有同異。刊定舊稿，於説之已變者時存而不改，曰以存入門之迹，故讀其書、聽其言，不易得其一是之説。晚年來學者，悉詔以小大天人之説，語汪洋不可涯涘，聞者驚異，則益爲奇語以嘲之，非沈思不易得其根荄，故世鮮能明其旨要之所在。著書百四十餘種，有稿未刻者尚二十許種。名溢海外，毁譽亦參焉，先生不以爲意。嘗謂治經如蟻穿九曲，吾遇盤根錯節，沈思每忘寢食，豁然有會，頓化腐朽爲神奇，不笑不足以爲道。世蓋有疑之者，而亦未嘗不震其精深閎肆也。

劉申叔每謂先生"長於《春秋》，善説禮制，其洞徹漢師經例，魏晉以來，未之有也。"求廖氏之學，當以劉説爲歸。廖師之精特在三傳，由《春秋》而發悟於禮制。然説《春秋》縝密，説禮則略，粗舉綱維以示界畔，固未嘗縷析以論也。其言《春秋》，旨意邃密，不易索解，世罕明之，而説禮以能

剖千年之聚訟,故禮說尤大行於世。六變之論皆由禮啓,然變者枝末,不變者其根實也。並世學者從其不變者而屢變之,言人人殊,先生亦屢變不一定,乃不善學者即先生之變以求之,遂迷罔莫從鑽仰。先生弟子徧蜀中,惟三臺陸海香初治《周官》,洞明漢義,亦不廢先生晚年之說。成都曾宇康爾康治《左氏》,宗賈、服,略與先生殊。崇慶彭舉雲生、巴縣向承周宗魯,亦從聞其緒論,而皆自成其學。文通並時同學知之較悉者惟此數君。犍爲李源澄俊卿,於及門中爲最少,精熟先生三傳之學,亦解言禮,淳安邵瑞彭次公見而歎曰:李生年少而學如百尺之塔,仰之不見其際;丹徒柳翼謀與論學,亟稱之;餘杭章太炎善其文,延至蘇州,爲說《春秋》義於國學講習會,俊卿守先生說以論章氏,人或言之太炎,太炎不以爲忤。太炎謂聞人言廖氏學,及讀其書不同,與其徒人論又不同,殆正謂俊卿也。世俗所言,與深入廖氏學者所言,固區以別也。太炎歿,無錫唐蔚之復延之講經於國學專修學校,能明廖師之義而宏其傳者,俊卿其人也。文通昧晉,於先生之學僅涉藩籬,不能究洞奧旨。俊卿謂文通曰:"廖師精卓宏深,才實天縱,惟爲時代所限,囿於舊聞,故不免尊孔過甚,千溪百壑皆欲納之孔氏,又當時海禁初開,歐美學術之移植中土者淺且薄,不足以副先生之采獲。先生雖樂資之爲說,而終不能於先生之學大有所裨。使先生之生晚二十年,獲時代之助予,將益精實絶倫也。"文通愕然不知所答,能論廖氏之學者,倘在俊卿也。

《儒學五論》題辭

凡儒學本論、廣論都十篇，校録既竣，爰挈其要貫其事而題之辭曰：韓非言：“儒分爲八，墨離爲三。”三墨之辨，余略推論之也。八儒之學，殆亦可尋：孟氏、孫氏之儒，七篇及《荀卿書》是也。漆雕之儒，《儒行》爲近，則儒而俠者也。《管子書・心術》、《白心》、《内業》諸篇，爲儒之雜於道家者，其説上承《樂記》，仲良氏傳《樂》，此諸篇者，非所謂仲梁氏之儒乎，《漢志》儒家有《内業》十五篇，不知作者，倘即仲梁氏之書也。儒有取於法家者，莫著於《春秋》，《公羊》、《穀梁》皆是，此法殷説之所由本。儒有取於墨家者，莫著於禮，而《禮運》陳義實顯，此法夏説之所由本。若子思、李克書，爲説於法尤近。文質之論，亦發於《表記》。豈子思氏之儒，爲雜於法家者耶！樂正子春守曾子之緒，《曾子書》十八篇及《孝經》，諒即樂正氏之儒所傳。班固言：“墨家者流，以孝視天下，是以尚同。”章枚叔因之，有《孝經本夏法》之説，應即據墨以爲義也。《曾子・王言》、《制言》所詮，亦屬墨家明堂之事，豈樂正氏之儒，爲雜於墨家者耶！《繫辭》義精而言獨異，正所謂子弓楚人之傳。而篇中獨舉顔氏，莊子亦亟稱顔氏，群書言顔氏者要不遠於《莊書》，復與《繫辭》相近，玆豈所謂顔氏之儒乎？孟子言：楊氏爲我，墨氏兼愛，子莫執中。錢君賓四證其爲《説苑》之《顓孫子莫》，即子張之子申詳，則子張氏之儒，殆又爲執中之説者也。儒有言五行災變者，顯爲鄒衍陰陽主運之術，徒以術數之事無關儒家宏旨，或非韓氏之所論及耶！斯則

儒之流派，略可推徵，要不過與百家之學相盪激，而旨以各異。至七十子後學者吳起、禽滑釐之屬，其顯然雜於異家者，更不勝縷數也。司馬談謂：《六藝》經傳以千萬數，足徵其文之浩博。今以二戴、董、伏、韓、賈、劉向所傳傳記推之，群儒之緒，畢萃於此，而諸子之義，亦隱約其間。苟究論於儒家思想發展之迹，出入異家之故，足知《六經》傳記者誠百氏之淵海也。蓋周秦之季，諸子之學，皆互爲採獲，以相融會。韓非集法家之成，更取道家言以爲南面之術，而非固荀氏之徒也。荀之取於道、法二家，事尤至顯。鄒生晨曦謂："《莊書》有詆詈孔氏者，爲漆園之本義。《雜篇》中乃頗有推揖孔氏者，爲後來之學，有取於儒家。"亦篤論耶！《吕覽》、《管書》，匯各派於一軌，《淮南子》沿之，其旨要皆宗道家。司馬遷之先黄老而後《六經》，亦其流也。《六藝》經傳之事，蓋亦類此，匯各家之學，而綜其旨要於儒家。宗道者綜諸子以斷其義，純爲空言；宗儒者綜諸子而備其制，益切於用。自宗儒之經術繼宗道之雜家而漸盛，遂更奪其席而代之，於是孔氏獨尊於百世。罷黜百家，表彰《六經》，仲舒之説，建元之事，其偶然耶！竊嘗論之，《六藝》之文，雖曰鄒魯之故典，而篇章之盈缺，文句之異同，未必即洙泗之舊。將或出於後學者之所定也。故經與傳記，輔車相依，是入漢而儒者於百家之學、《六藝》之文，棄駁而集其醇，益推致其説於精渺，持義已超絶於諸子，獨爲漢之新儒學，論且有優於孟、荀，詎先秦百氏所能抗行者哉？百川沸騰，朝宗於海，殊途之事，納於同歸，斯先漢經説者，又百家之結論也。此余本論之所爲作也。豈謂以周秦之卓絶，入漢乃暗澹而無輝。殆以諸子之義既萃於經術，則經術爲根底，而百氏其柯條。支義奇詞，胥就董理，諸子之於經術，倘正辯證法發展之謂歟！此則孟、荀儒者之術，入漢而爲經生之業，以恢詭無方之諸子，轉而爲湛深純一之經術，道之相承，固宜如此。惜先漢之學，沉晦既久，前世學者，率由東漢以推西漢，更蹤跡其事於先秦。欲本何、鄭之業，以尋晚周之緒，卒之困於章句，徒事瑣末，或更爲瓌奇，以駭俗驚世。乃未能明究周、秦，以下窺西漢；探研諸子，而致之經説。以是其道窘隘，鮮所甄明。惟井研廖師著論，倏然有以抉其旨要。《周官》、《王制》之殊途，實爲政治制度之分限，一爲歷史，一則理想之

所寄也。今文、古文之辨，至是如犀分水，條理燦然。然漢師所陳者制也，而先秦所論者義也。不究於義，安知制所由起。不求於制，安知義所以用。變衍雖繁，而其迹固若可察。故必義與制不相遺，而後學可明也。復有進者，漢師之所論者亦約也，先秦之所究者則博也。不以今文之旨要探先秦之歸宿，則諸子之術散漫無統宗，不以諸子之博衍，窺漢儒之宏肆，則今文之説終嫌於枯窘。故必經與子交相發，而後義可備也。綱條既張，枝葉自傅。舉凡西漢之籍，其有事非釋經，而陳義精卓者，莫不與綱條相通貫。其導源於諸子之迹，亦灼然可明。誠以今文之約，求諸子之約，以諸子之博，尋今文之博。究於禮變之迹，立義之由，則本末兼該，而始終之故亦舉。所謂出入於百氏，反求諸《六經》而後得之者，亶其然乎！是先秦以往之思想，至漢而集其成。故後漢而下之思想，亦自西京而立其本。雖後來義有顯晦，學有偏精，然其或出入者，爲事亦僅。《六經》之道立，而百世楷模以定。由是觀之，先漢之業，顧不盛歟！惟以學官既建，傳記轉輕。其籍雖存，而章句特盛，此學之一變也。幸微言大義之傳，事猶未没。自儒者不得竟其用於漢，而王莽依之以改革。余嘗三復《莽傳》，而知居攝之政，其可得而言者，皆今文之師説。故博士之倫，亦發憤而頌仰之。逮莽以紛更致亂，新室傾覆，學者乃嗒焉喪其所主。精義高致，翻爲世薄，而古文之學，緣隙奮興。舍傳記之博、師説之奥，專事經文，視如舊法世傳之史。刊落精要，反於悃愊，徒以考證訓詁爲學。復以《周官》之儔，舊法之史爲主，而義以特異。然後儒者之學，於是再變，而道以大晦。故東京之學，不爲宏言卓論，謹固之風足尚，而恢宏之致頓消。士敦於篤行，而暗於思究。黨錮君子之行，斯其著者，而説經之法，顧其次也。往者嘗從左菴問經，稍涉賈、馬、服、鄭以迄王、杜諸家之説，頗怪古文之業，何嘗遽舍今學以自樹。蓋康成以前，惟説《禮》之家，今古各别，而《詩》、《易》、《春秋》之業，莫不與博士相出入。康成以後，惟子雍述《詩》，專宗毛義，元凱釋《左》，不涉二傳，輔嗣注《易》，悉擯孟、京；而説《禮》之家，又莫不今古牽互，淆然莫辨。是東京以往，安有謹嚴不雜之古學，而秦、漢經師之傳，由是掃地以盡。爲道既楷，俾玄言異説，得乘之而横決。學益去而益遠，儒

術之絀，有自來耶！以後先述作考之，董、賈之書，視諸孟、荀爲近；章句訓詁之學，遂與晚周迥殊，豈不惜哉！是則追尋先哲墜緒，所爲慨焉永嘆者也。抑又言之，周之制爲封建，而貴賤之辨嚴；秦之制獎兼并，而貧富之辨起。先漢經説者，固監於二代之敗，顯然欲致貴賤、貧富之辨而並絶之者也。商賈盛於周，君權極於秦・先漢經説者，固顯然擯抑商賈與君權者也。故竊謂周也，秦也，先漢經説也，截然而爲三。非周制既弊、秦焰已張之後，何易有此宏義。此漢師之持義，固有監於歷史之衍變，其迹有未可掩者。即以周秦而言，百家之學，亦何莫非因時勢之激刺，而陳義以日新。漢師經説，固源於諸子，非能獨異，則歷史之有關於思想，其孰能非之。至若漢世帝王，既採儒家之經濟思想，以抑商賈；經生亦讓步其政治之主張，而不絀君權。中國歷史亦於此而植其基，遂與歐西之事似若各異。自漢而下，二千餘年，社會經濟無顯著之變動者，求諸經生之説，有固然也；而君主之制遂亦維繫於永久，倘亦基於是耶！蓋儒者固嘗據墨家選天子之義，以明大同之道、天下爲公之説，至是乃不得不舍此而思其次。凡漢而下可得而論者，皆儒者之第二義也。二千年來，所影響於歷史者，莫非此道。此余廣論各篇之所爲作也。則先漢經説之所由樹立者，以周秦歷史之衍變；自漢而下歷史之所由爲一軌範者，亦先漢經説所鑄成。先後思想，與今學之不相離也如彼，而先後歷史，與今學之不相離也如此。則舍今文不可以明子史，舍子史又何以明今文。自井研廖師析今古文之異同，拾遺珠於九淵，先漢經説，賴以復著。自邇以來，思想開拓，與日俱進，久晦之緒，益趨著明。方見經生師説之未竟其用於漢者，適有當於今世之政。此區區十數篇者，既以先漢經説爲子史之中心，亦即中國文化之中心，復將以示大法於將來，臻治道於至盛，以此申先師之義而廣其説。豈徒明學，亦足興治。夫通經致用，固今學之遺範，論古之事，原以衡今。是編所論，無事非究古義，亦無事非究將來。先哲之術，豈苟爲塗澤耳目之具哉。"爲往聖繼絶學，爲萬世開太平"，此固學人應有事也，烏可自嫌譾陋而遽謝其任重致遠之責耶！惟是事義深廣，浩莽無際，兹所論究，僅發其凡，亦拳石之於泰岱耳！念平居同遊之士，英俊如林，亦將有不憚切磋，

匡所未逮，而竟此宏業者歟！則此戔戔十數論者，固未嘗無毫末之裨於方來之彦也。

原載《儒學五論》(一九四四年十一月，成都路明書店出版)，兹據整理。

註：《儒學五論》，一九四四年十一月，成都路明書店出版。計收録《儒家哲學思想之發展》、《儒家政治思想之發展》、《漆雕之儒考》、《浮丘伯傳》、《論墨學源流與儒墨匯合》，附《儒家法夏法殷義》，是爲本論五篇。另廣論四篇，計《周代之商業》、《秦代之社會》、《漢代之經濟政策》、《宋明之社會設計》、《自序》，附録蒙季甫《月令之淵源與其意義》。編首有《題辭》，編末附《跋語》。

論經學遺稿三篇

甲　篇

蓋至秦漢之間，而儒之宏深莫可與爲倫也。惟晚周之學重於議政，多與君權不相容，而依托之書遂猥起戰國之季。始之爲托古以立言，名《太公》、《伊尹》之類是也；繼之爲依古以傳義，則孔氏六經之事出焉。託古之事爲僞書，依古之事多曲説。然以學術發展之迹尋之，曲説僞書者，皆於時理想之所寄、而所謂微言大義者也。此儒家之發展造於極峰。至漢武立學校之官，利禄之路開，章句起而儒者之術一變而爲經生之業。伏生、韓嬰、賈誼、董子之徒，殆猶在儒生經師之間，《新序》、《説苑》爲書尚有儒生面目於十一。石渠、白虎以降，委曲枝派之事盛，破碎大道，孟、荀以來之緒殆幾乎息矣。始之，傳記之學尚存周末之風；終也，射策之科專以解説爲事；自儒學漸變而爲經學，洙泗之業，由發展變而爲停滯，由哲學而進於宗教，由文明而進於文化。孟、荀之道熄，而梁丘、夏侯之説張。蓋先漢之經説即據晚周之陳言以爲典要，可貴在陳義而未必在釋經，所謂六經師説者，即周秦儒生之緒論也，匯集戰國百家之言，舍短取長而以一新儒道者也。經生之業不足貴，而儒者之墜緒猶

賴以存，此今文學之猶有足取。至東京而古文之學興，於經師舊説胥加擯斥，亦於鄒魯縉紳之傳直以舊法世傳之史視之、以舊法世傳之史考論之。井研廖師以今文爲哲學、古文爲史學，誠不易之論。若以史言，則賈、馬之儔固無大失；若以儒言，則今文已遠於孟、荀之緒，又况於古文之學哉！自今文之學起而儒以微，至古文之學立而儒以喪。考之先秦學術之變，而知儒之日益精卓者，以其善取於諸子百家之言而大義以恢宏也；儒之日益僿陋者，以其不善取於舊法世傳之史而以章句訓詁蔀之也。自孔、孟以下，儒者也；今文章句之學，則經生也；古文訓詁之事，則史學也；三變而儒道喪、微言絶、大義乖，皆漢師之罪也。井研廖師謂；今古學之分，兩漢先師已不能心知其意，豈不然哉！清世之學，由唐、宋而反之漢，由東漢而反於西漢，反於周秦，惟以經訓爲主，故益進而益微茫，若無迹之可尋者，以周秦以往固無所謂經學也。由《五經異義》、《白虎通義》以辨今、古學之區分繫於禮制，而以《王制》統今學、以《周官》統古學，經生之業至是而蔑以加也。余於客秋重讀董、賈、伏、韓、劉向、陸賈之書，始恍然於昔之求經説者猶隘，其事與經文無關而與西漢經説陳義相通者，皆儒家之緒論也。廖君次山謂余曰：若是則取義之途恢闊無際，不若昔人之枯索窘隘也。慨自龔、魏以來皆知上溯周秦以廣今學，惟以限於經訓，故猶未免枝細少宏旨。蓋操經生之業以讀諸子，固未若以諸子之學求儒者之旨而合之經生之業也。井研廖師自謂爲哲學非經學，蓋非哲學固不足以尚論儒家，此井研之所以爲先覺也。今三十年來，諸子之學盛於一時，雖著作之林瑕瑜互見，而創通大義已十得四五，誠非畢、孫沾沾校勘訓釋者所可及也，而余固略知之也。時會之所與，昔之人未能有此助益也。然不以先漢經説爲據，則漫衍而無歸，況其精義奥旨畢匯於經！儒爲經之先河，經爲儒之後海，益後之論益精，惟於經説可以求之，舍經説而言諸子，殆猶僅涉其樊者也，豈足以言宗廟百官之美富哉！執諸子以窺六經師説，雖賈、鄭猶多可取，又況於伏生、董、韓之儔哉！是則余生雖晚，猶幸得聞先德之緒餘，略窺經學之户牖，則又今之喜而不寐者也。

乙　篇

晚周之儒學，入秦漢爲經生，道相承而迹不相接。孟、荀之術若與伏生、申公之業迥殊。苟究明之，非學晦於炎漢、義遜於前哲，以道術發展之迹尋之，實周秦之思想集成於漢代，若百川之沸騰，放乎東海而波瀾以息也。豈徒儒分爲八同萃於兹。周季哲人皆具括囊衆家之意，惟儒亦然。名、墨、道、法之精，畢集於六藝之門，蓋儒者至是已足以傾倒百家而獨尊，有誠非由於一時偶然之好惡者。前則《吕覽》、《淮南》之書，及《尸》、《管》之儔，胥主於道家以綜百氏，司馬談父子亦其流也；后則賈生、晁錯、董生、劉向，亦莫不兼取法家道家之長以匯於儒術。窮源竟流，而後知西漢之儒家爲直承晚周之緒，融合百氏而一新之，其事乃顯。惟今文之學有其中心，至井研之學出，乃有論定。不知今文之中心者，不足以知周秦學脈之相畢注於此也。知其中心而不求之周秦，亦不足以見今文之恢宏。知周秦與漢統緒之相承，乃可由中心之根榦以至於枝葉之扶蘇，然後見今文之恢宏，非徒較量於瑣瑣異同之間。所謂經世致用者，漢與周秦無殊致，萬壑爭溪同注江海，納異爲同而事益深宏也。昔讀晚周書，每惜其旨義多未竟而忽焉零落。於今觀之，漢師之淵宏博大，正以諸子之發展萃於一途，鼓洪爐以鎔鑄三品，集長去短，粹然使畢出於正。劉、班以九流諸子爲六藝之支與流裔；究其始末，非諸子之出於六經，實經説之能蓄集諸子以爲經術之中心。究諸子之義理，始覺千歧百異畢有統攝，畢有歸宿。六經與百家，必循環反復，乃見相得而益彰。晚周與先漢，離之則兩傷也；先秦以往之思想畢萃於漢，而豈特匯儒者一家之説使結晶於是哉！魏晉而下，亦畢源於漢，其或出入者，亦於儒略有修正闡明耳。

自儒者不得竟其用於漢，而王莽依之以改革，凡莽政之可言者，皆今文家之師説也，儒者亦發憤而歸頌之，逮莽之紛更煩擾而天下不安，新室傾覆，儒者亦嗒焉喪其所主，宏義高論不爲世重，而古文家因之以興，刊落

精要，反於索寞，惟以訓詁考證爲學，然後孔氏之學於以大晦。道之敝，東京以來之過也，賈、馬、二鄭之儔之責也。是東京之學不爲放言高論，謹固之風起而恢宏之致衰，士趨於篤行而減於精思理想，黨錮君子之行，斯其著者，而説經之家固其次也，故董、賈之書猶近孟、荀之迹，而東漢之學頓與晚周異術。

丙　篇

由秦漢至明清，經學爲中國民族無上之法典，思想與行爲、政治與風習，皆不能出其軌範。雖二千年學術屢有變化，派别因之亦多，然皆不過闡發之方面不同，而中心則莫之能異。其力量之宏偉、影響之深廣，遠非子、史、文藝可與抗衡。自清末改制以來，昔學校之經學一科遂分裂而入於數科，以《易》入哲學，《詩》入文學，《尚書》、《春秋》、《禮》入史學，原本宏偉獨特之經學遂至若存若亡，殆妄以西方學術之分類衡量中國學術，而不顧經學在民族文化中之巨大力量、巨大成就之故也。其實，經學即是經學，本自爲一整體，自有其對象，非史、非哲、非文，集古代文化之大成、爲後來文化之指導者也。

六經原爲鄒、魯所保存之古典，《莊子・天下篇》所稱：其在《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》，鄒、魯之士縉紳先生皆能明之。周世各國諸侯，由文化傳統之各異，所保存之古籍亦互不同。如《楚語》載申叔時教太子應讀之書，及晉太康二年得魏安釐王冢中所藏之書，數量皆大，内容相差亦遠。各國古籍，於此可見大概。惟齊國典籍與魯國最近，《管子・山權數》稱齊有五官技，爲《詩》、《禮》、行時、《易》、《春秋》，是五技與六藝之名相近。《樂記》言《詩》有六：《頌》、《大雅》、《小雅》、《風》、《商》、《齊》，應即齊人五技之《詩》，與魯人六藝之《詩》只分爲四者亦僅小有不同。周、秦諸子只儒、墨兩家稱道《詩》、《書》，道、法各家皆無言《詩》、《書》者，以儒、墨皆魯人，故皆用魯書，孔、墨兩家授徒所用教典宜同此六藝也。

六經爲古代之文獻，爲後賢之教典。周秦間學術思想最爲發達，謂之胚胎孕育於此古文獻則可，謂之悉萃於此古文獻則非也。孔子、孟、荀之思想可謂於此古文獻有關，而孔子、孟、荀之所成就則非此古文獻所能包羅含攝。儒術衰於戰國，而六經之學固應衰。儒學復盛於漢代，而六經亦因之益尊。誠以其爲儒學之根柢而尊之耳。漢代建學獨尊六經，罷絀諸子，《孟子》《論語》、皆不置博士。實則六經之尊者以後來儒家思想之進步，惟以各家義不能同，互爲矛盾，尊經則可以涵蓋各家，尊儒則不易衷於一是。漢師經術，《詩》分爲四、《春秋》分爲五，即其明驗。實則經徒爲根據而傳記乃始益進於精深。司馬談言："六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮。"足知爲書之多，蘊義之富，爲儒家後來學術之結集。儒之爲百世所崇，端在於此，其價值儻益駕六經而上之也。

周秦間原爲諸子學術最發達之時，至漢一變而經學最盛，罷絀百家，獨尊孔氏，其事甚奇。及觀傳記間多存百家義，則知事之非偶、誠有自來。《韓非子》言儒分爲八、墨離爲三，試詳究之，知儒之分爲八者，正以儒與九流百家之學相盪相激，左右採獲，或取之道，或取之法，或取之墨，故分裂而爲八耳。先秦晚期各派，法家、道家皆與他派相出入，韓非、莊子尤爲顯著。儒家之事，正亦如此。漢代經師有法殷、法夏之說，繼周損益，二代孰宜，於此不免自爲矛盾。及究論之，法家自託於從殷，儒之言法殷者爲《春秋》家，實取法家以爲義也；墨家自託於法夏，儒之言法夏者爲《禮》家，實取墨家以爲義也。儒家原爲從周，故孔、孟皆偏於世族政治；而法家始主於擴張君權，墨家欲選天子，庶人議政，入於民治思想。自儒兼取墨法之義，而理義之恢宏卓絶爲不可企及；其人生哲學亦顯有取於道家，而義亦益趨於精致。此皆求之傳記而可見者。是知儒學之尊，其義皆繫於傳記。誠以六藝經傳以千萬數，殆八儒之匯歸而百家之結論也。

周秦諸子爲國史上最爲燦爛之思想文化，而經術者此燦爛文化結晶也。戰國末期，百家之學術漸趨於匯合，綜百家之長而去其短者爲雜家，《吕覽》爲之始，而《淮南》繼之。惟雜家以道德爲中心，故偏於玄言，不切世用。繼雜家而起者爲經術，爲儒家，推明仁義之說，固視道家爲精，其言

政術亦視雜家爲備，其取雜家而代之固宜。故先漢儒學一以制度爲中心，石渠、白虎集五經諸儒講論同異，端在是也。儒家制度本取之墨家，儒盛而墨衰者，墨偏於宗教之信仰，儒富於哲學之尋求。仁義之説本源於三古文字之始，其義已明，鄒、魯之間其説尤著。道家起於南方，偏於玄虚，以仁義爲小；法家盛於北方，重視現實，以仁義爲迂(大也)；皆遠於中華傳統之文化。墨家雖言仁義而與儒家有殊，以墨翟孤竹之裔(章太炎説)，爲東夷之族，其言仁實爲夷俗仁、徐偃之行仁義之比，故終不同於儒家，取墨之儒盛而墨反衰者，非無由也。東周爲舊社會之崩潰，而儒以衰者，以舊儒學之偏於舊社會也。漢初爲新社會之長成，而儒反以大盛者，以新儒學之融合百家有以應新社會之需要也。又能篤守傳統文化之核心，發揮仁義之説，因時制宜，集長去短，其能壓倒百家，獨尊千載，不亦宜乎。

儒墨本盛於戰國之末，自韓非以儒墨對舉而漢人頗沿之。儒爲魯人之學，言六經；墨亦魯人，言六經。經術盛而墨亦頗合於儒，墨學之徒胡非、隋巢之屬，其著書佚文之可見者皆流於禨祥，是猶墨子天志、明鬼之説。漢人傳六藝，其流有緯書，經義之外，皆屬禨祥，殆墨學之徒爲之也。墨學本爲宗教，故緯書備言孔子能前知，受天命，號素王，孔子於此幾一變而爲教主。即漢之經師，亦多喜言災異，賴儒生多排斥之，故孔子不入於宗教之列，此誠文化上之一大事。鄒衍言陰陽，而歸本於仁義節儉，同於墨子。後人多以緯書爲鄒衍之學，而未知其實墨學也。殆鄒氏亦墨學之别子也。墨子言堯舉舜於服澤之陽，群書無此説，惟《尚書・中候》及《帝命驗》與之同，此非緯書源於墨學之證乎！墨子非樂，而六經獨缺樂經；墨家以孝視天下，而漢人獨尊《孝經》；此皆儒、墨匯合之故也。以諸子稱引六經言之，其初止於《詩》、《書》、《禮》、《樂》至荀卿始引《易》、似《易》之列於六經較晚。周季引《易》者他亦僅見黄歇、蔡澤二家，皆南方之人，殆荀卿之楚得江東馯臂子弓之傳，頗習於道家之説，故荀卿《解蔽》多道家之旨，其并稱仲尼、子弓者以此。然則六經之删合爲一，未必出於孔子。六經爲古文獻，而漢人所言者爲理想之新制度，乃舊文獻與此新制度無抵觸者，此非六經成於新儒家之手乎！正以新理想新制度之産生而六經始必

有待於删定也。是則晚周之諸子入漢一變而爲經學,經學固百家言之結論,六經其根柢,而發展之精深卓絶乃在傳記,經其表而傳記爲之裹也。

【後記】上遺稿三篇,系先君棄養後,清理遺物時得之書案屜中者,三稿雖皆未竟之作,然先君長期存之屜中,蓋重之也。稽之文字,驗以楮墨,甲、乙二篇略作於一九四四年前後,丙篇略作於一九四九年。先君説經宗井研廖季平先生,特佩廖氏以禮制判今、古之論。謂"先生依許、鄭《五經異議》以明今、古之辨在禮制,而歸納於《王制》、《周官》。以《穀梁》、《王制》爲今文學正宗,而《周官》爲古文學正宗,平分江河,若示指掌,千載之惑,一旦冰解。"而謂徒以文字、佚篇爲今、古之别者爲未知根本,嘗稱吴摯甫之言曰:"古文《尚書》出自壁中爲古文,今文《尚書》亦出自壁中爲古文,今文《尚書》以今文寫定正經;孔安國以今文讀之,亦以今文寫定正經。今文家惟傳二十九篇,古文亦惟傳二十九篇。則今、古之異安在?"且以至王肅之僞《家語》、賢首之僞《起信論》,"必皆先有僞書之學,而後有僞學之書,而古文之起在先,古學之立在後",是所謂"新學僞經"者爲"本末倒置"。至於張揚"僞經"之波而又自詡爲"超今文"者,則更瑣末不足道。先君之判今、古雖宗廖氏以禮制爲本之説,而其推論今、古所以致異之故,則頗與廖氏不同。廖氏之説先後六變,先君皆以爲未安。然先君之説前後亦三變,蓋益變而益精。方一九二七年之作《經學抉原》也,值《古史甄微》既成,尚論東、北、南三方民族、文化互異之後,乃創魯學、齊學、晉學、楚學之説,書中皆有專章;謂齊、魯之學本自不同,魯學爲儒學之正宗,齊學則雜諸子百家言,而《王制》則或取齊、或取魯,左右採獲以爲書,則今文爲糅合齊魯兩學以成者也。而古文之學源自梁趙,孔氏學而雜以舊法世傳之史者也。爲説雖異於廖氏,然以今、古皆傳自孔門猶同也。此先君之初説也。後又見今、古文所據周秦典籍,各書有各書之面目,各書有各書之旨意,以今、古之學乃漢師就此諸書不合理之强制組合。謂"《周官》爲孔氏未見之書,丘明不在弟子

之列，佚《書》、佚《禮》出自魯壁，當删餘之經，費《易》、毛《詩》出孔門爲民間之學，其本非一途，説非一致，合群書爲之説，建《周官》以爲宗而古學立。《公羊》、轅固本於齊，《穀梁》、申公出於魯、鄒、夾、韓嬰其源又異；剌六經爲《王制》，合殊科爲今文。古學爲源異而流合，今學亦源異而流合，欲併胡越爲一家，貯冰炭於同器，自扞格而不可通。"今、古之學固已自相矛盾，欲執今、古家法以明周秦之學，殆絶不可能。故主於破棄今、古家法，而"剖析今古家所據之典籍，分别研討，以求其真，則晚周學派之實庶乎可見。"況於漢師所據者外之晚周典籍尚多，更非漢師家法所能概括，更何家法之足守？於是截然將漢代經學與周秦劃分爲二。與廖氏六變之皆歸於孔氏者已大不侔，然與廖氏破棄今、古，上追周秦之旨則仍相合。此先君之二説也。詳具《井研廖師與近代今文學》、《井研廖師與漢代今古文學》，此不贅引。後又由高歡之語鮮卑與華人(《通鑑》卷一五七)，而悟及西周之處周人與殷人乃國、野異制，而田制、學制、兵制皆不相同，顯爲貴賤嚴格之等級制度，而今文家所講之"一王大法"乃萬民一律之平等制度，既與貴賤懸絶之周制不同，亦與尊獎兼并之秦制相異，而爲當時儒生之理想制度，故今文師説所陳禮制多有精深大義，如井田以均貧富，辟雍以排世族，封禪以選天子，巡狩以黜諸侯，明堂以議國政，殆皆所謂"非常異議可怪之論"也。且謂持此諸制之學者爲秦漢之際之新儒家，而與維護貴族世卿制度之孔孟舊儒家偶然有辨也。嘗言"周秦之際，諸子之學皆互爲採獲以相融合。韓非集法家之成，更取道家言以爲南面之術，而非固荀氏之徒也。荀之取於道法二家；事尤至顯。《吕覽》、《管書》匯各派於一軌，《淮南子》沿之，其旨要皆宗道家；司馬遷之先黄老而後六經，亦其流也。六藝經傳之事，蓋亦類此，匯各家之學而綜其旨要於儒家。"此新儒家之所以形成也。此先君説經之又一變，其去廖氏之學益遠，然今文改制、古文從周之旨猶與廖氏相承。於是撰《儒家政治思想之發展》，就漢師禮制之犖犖大者咸揭櫫其大義，皆發前人之所未發，然於儒家思想發展之迹，出入異家之故，六藝

經傳與諸子相承之源委，則猶未遑言及，蓋擬另文專論之，然以世事擾擾，終未能着手。一九五九年爲《孔子和今文學》，亦僅就今文學與墨、法之關係略示端緒而已，私心常以爲憾，默既習經史有年，嘗承間請曰：可否在嚴指導下試爲之。先君莞爾而笑曰："此非汝所能爲也，雖季甫（從叔，嘗從先君治經二十年，先君常稱之）亦不能，我當自爲之，然需集中半年時月，重讀兩漢先秦諸書，庶幾可就。"三稿所論，皆此篇旨意，然乏具體論證。現研究傳統文化之風漸興，亦間有文論涉及經學者，故敢以先君未竟之作呈諸士林，幸大雅方家有以論之。

蒙默整理後記

一九九〇，一一

本文原載《中國文化》一九九一年第四期（中國藝術研究院《中國文化》編輯部編輯，香港中華書局有限公司出版），茲據整理。

孔子和今文學

孔子在中國封建社會佔有最尊崇的地位已經二千多年了。但這二千多年間，中國學術思想的發展，隨着時代的變化而逐漸劇烈。不同時代不同階級不同學派的人，所認識的孔子各不相同。在漢代有今文學、古文學的不同，而今文學之初，有齊學、魯學的不同，古文學末流又有南學、北學的不同。宋代有朱學、陸學，而明代薛、胡爲朱派，陳、王爲陸派，也很不相同。即以清代考據學來説，也有吳派、皖派的不同。卻都各認爲自己所講的才得孔子之真。我們如其專從某一派的認識來批判孔子，而不從時代變遷、社會發展和學術演變上來看孔子，其結果不過只批判了某一派的學術思想而没有真正批判到孔子。所以我們是否能真正正確估價孔子的困難就在於此，每個批判者實際上、主觀上也極不容易完全擺脱一切學派的圈子來對待孔子。尋根溯源，區別出一切學派系統，結合時代深入探討就很有必要了。

如果從歷史的變化上來探討，我們可以看出在某一時期，甚麽樣人排斥孔子，又是甚麽樣人推尊孔子，這倒可以幫助對孔子的理解。有的人認爲孔子生當周代社會已到崩潰時期，而孔子卻反而要維護舊社會，所以他在當時必然非常落后。但這樣的作者又説："漢興數十年間新社會已成長起來了"，正是在這個時期，罷黜百家，表彰六經，孔子才從此取得獨尊的地位，這豈不是孔子的學術有合於漢興以後新社會的要求，才能得到漢代的推崇嗎？孔子在生時，"諸侯害之，大夫壅之"(《太史公自序》引董仲舒語)，

可見在當時反對孔子的正是舊的統治者，難道孔子專門擁護當時的舊勢力，而他們反不要孔子擁護嗎？到戰國末期，從韓非子的話來看，只有儒、墨是當時的"顯學"，儒、墨既不爲六國的君主所重視（他們重視的是法家），則這一顯學的地位，自然是後代多數人所擡出來的，所以漢興數十年間，儒家就取得了師表萬世的地位，應該説，不是偶然的。

問題就在於此，孔子既爲舊社會惡勢力所擯斥，又爲新社會新力量所推崇。但從學術上來説，他值得推崇的理由，究竟是些甚麽呢？很顯然，漢代所推崇的儒學，是當時最盛的今文學。可以説，孔子是因今文學爲時所重，才開始取得漢武帝的尊崇的。今文學的實質内容，就是儒家獨尊之所在。我們從這裏面來理解孔子，可能差得不大遠。

卻又有一個問題須得研究，秦始皇、漢武帝兩個專制君主的差别，究竟在甚麽地方呢？秦始皇焚書坑儒，太子扶蘇就諫勸他説："諸生皆誦法孔子。"秦始皇對儒生是深惡痛絶的。然而漢武對儒生卻又推崇備至，這又當如何解釋呢？其實，秦皇、漢武并没有多大的差别。秦是因"人善其所私學，以非上之所建立"，才致焚書之禍。從《説苑》的記載看，鮑白令之（應是鮑丘之誤，即《鹽鐵論》之包丘子，《史記》之浮丘伯，詳《浮丘伯傳》）提出"禪讓"理論，面責秦始皇爲桀紂，而主張五帝"官天下"，反對"家天下"。然而"禪讓"卻是今文學一大義。儒生就是堅持這一主張來與秦的統治者作鬥爭的，所以始皇必至坑儒。但漢武帝又何嘗不如此呢？趙綰、王臧請立"明堂"，這也是今文學一大義（詳後）。趙、王兩人都是武帝的老師，但因此兩人同致殺身之禍。即如武帝以後的眭孟、蓋寬饒，也是請漢帝禪讓而致殺身之禍的。由此可見，凡堅持儒家學説的人，無論是六國之君或秦始皇、漢武都是不能容忍的。而儒之爲漢代社會上多數人所推崇，正在於此等人物和他們所堅持的大義。至於漢武帝時所謂以儒顯的，首先是公孫弘這種曲學阿世者。"罷黜百家，立學校之官，皆自仲舒發之。"這是後世所稱爲大有功於儒學的人。但"湯、武革命"，豈非今文學一大義（詳後）嗎？董仲舒卻變湯、武"革命"爲三代"改制"。"易姓受命"是禪讓的學説，但董仲舒何以又要説"繼體守文之君"（即世及之君）"不害聖人之受命"，同時又

把今文學主張的井田變爲限田呢？實際上，儒家最高的理想與專制君主不相容的精微部份，阿世者流一齊都打了折扣而與君權妥協了，今文學從此也就變質了。董仲舒又何嘗不是曲學阿世之流。儒學本爲後來所推重，這時經董仲舒、公孫弘之流的修改與曲解之後，這樣變了質的儒學，卻又是專制帝王漢武帝樂於接受而加以利用的了。

我們又從戰國末期儒、墨在社會上同爲顯學，而又不爲時君世主所願接受這一點來探討，也能看出儒、墨的主張，確在當時是符合於多數人民的利益而與專制君主對抗的。墨家首先提出了選天子和公卿大夫，《禮運》認“大人世及”爲小康，那末大同所主張的“選賢與能”也就是選天子。《禮運》認“禹、湯、文、武、成王、周公”六君子爲小康，自然要堯、舜禪讓才是大同。前後思想是一致的。小康是“天下爲家”，大同是“天下爲公”，兩相對照，這是何等明白！“貨力爲己”，“以立田里”(井田)，和“貨惡其棄於地不必藏於己，力惡其不出於身不必爲己”是相對照的。“城郭溝池以爲固”，和“講信修睦”是相對照的。“各親其親”和“不獨親其親”是相對照的。“謀用是作而兵由此起”和“謀閉不用，亂賊不作”也是相對照的。可見儒、墨同爲顯學，正是符合社會多數人的利益，而對專制君主卻含有極大的危險性。今文學本是富有鬥爭性的，而董仲舒放棄了這一點，降低了儒家的理想要求，因而對專制君主没有危害反而有益，所以董仲舒的儒學是妥協的、讓步的了。這就無怪乎漢武不但能接受反而要加以推崇。所以像趙綰、王臧、眭孟、蓋寬饒那些堅決鬥爭的人，必然以身殉道。在這種高壓之下，一部份人變節，放棄了主張，入於利禄之途；一部分人只能隱蔽起來，秘密傳授，所謂“以授賢弟子”。公開講的是表面一套，秘密講的才是真的一套。這就是後來所謂的“内學”。同時又不能不用陰陽五行爲外衣當烟幕，這便成爲後代緯書(不是讖記)的來源。在博士官的學者，就入到“分文析字，煩言碎辭”的章句之學。今文學從這裏就分爲二了。傳内學的自負爲“微言大義”，傳外學的(博士)“於辟雍、巡狩、封禪之儀，則幽冥而莫知其原”，所以今文大義也就從此湮滅了。到石渠、白虎兩次會議，專論禮制，由皇帝稱制臨決以後，就成爲御用品了。這種儒學本是不足道的。

古文家起來專講訓詁那也是卑卑不足道的，專去考察怎樣才是古代史迹，對於今文學的理想、孔子學術的真諦也就沉晦不明了。清末康有爲專講《公羊》，尊崇董仲舒，也不是今文學的全面，所以他結果只能言變法，卻不能從禮家研究一王大法的具體制度，就是這個道理，從學術上看，他只能算是董仲舒派的今文學而已。

但真正的今文學是否就從此絶迹，繼起無人呢？并不完全是這樣，儒學的大義思想逐漸由秘密傳授轉入躬行實踐，走上行動方面去了，從今文學看，如“齊《詩》”、“京《易》”等派都是大談“湯武革命”的。他們似乎也知道專制君主是不會輕易放棄自家的地位的，最後一定要訴諸武裝鬥爭，不能用與虎謀皮、與羊謀羞的方法來求得解決。但自戰國以來的儒家，有一個大缺點，他們總認爲“無土不王”。“湯以七十里，文王以百里”這些事實成爲他們的迂腐成見，而他們認爲必須要有七十里或百里才能革命。后來陳涉等揭竿而起，似乎才打破了這種迷信。《史記》説：“陳涉之王也，魯諸儒持孔氏之禮器往歸陳王，於是孔甲爲陳涉博士，卒與涉俱死。”可見這一次人民大起義爲儒生所擁護而打破了原有的成見，陳涉雖失敗，而劉邦卻成了功。這對部分儒生受到絶大的啓發。司馬遷對陳涉、項羽、劉邦的事就説過：“然王迹之興，起於閭巷，合從討伐，軼於三代，……安在無土不王？”[1]三代自然是指湯、武。這就證明他知道農民是可以起而革命的，所以他反駁了“無土不王”的陳腐見解。

到成帝時，齊人甘忠可造《天官歷》、《包元太平經》十二卷，以教夏賀良、丁廣世、郭昌諸人，於是解光、李尋也竭力宣揚這一套學説，這些人都是今文學家。後來也因此而遭到誅殺或減死一等的處分。《太平經》的思想，對漢末的農民起義實際上起了極大的作用，可説《太平經》是倡導農民起義的巨著。張角號稱黄巾，是太平道。他們明確地提出：“蒼天已死，黄天當立”，這就是説要推倒劉氏的專制統治。西漢末年，赤眉、銅馬、新市、平林，無論那一支起義隊伍，都要擁戴一個姓劉的來號召，這和陳勝、吳廣

[1]《史記·秦楚之際月表·序》。

起義的時候,大家都要找六國的後裔來號召一樣。但到三國黄巾起義就不然了,農民不要姓劉的了,從此以後中國歷史上多次農民起義都有宗教關係,他們要求均貧富,等貴賤,是很鮮明的。這與《太平經》與今文學能説没有關係嗎?《太平經》中正藴蓄着很多今文學的思想,這是可以考見的,當然今天所保存的《太平經》,早已經過無數次的删改和增竄,已經不是西漢時代的原形,但還可推求出一些原始面目。它和魏伯陽、陶宏景、寇謙之以後的道書專言服食導引存想符籙是截然不同的,它希望的是"風調雨順,國泰民安",它也要求"聖君賢相",它是代表農民意願的書,它和秦皇、漢武求神仙方術的冀圖是有天淵之别的。

繼承孔子的思想而演變出的今文學思想發展如此。但漢代儒生自認爲是孔子之學,喜歡説"孔子没而微言絶,七十子喪而大義乖"。甚麽才是微言呢?微言是微見其義之言,所謂"當世君臣有威權勢力",是以"隱其書而不宣,所以免時難也"。所謂"所褒諱貶損不可以書見,口授弟子"。[1]正是因爲微言的内容是"經世之志",[2]是"天子之事",[3]是"一王大法",[4]是新的一套理論,是繼周損益的一套創造性的革新的制度,這和宋儒所謂性命之道才是微言的意思全然不同。這套制度要見於禮家如兩戴記之類(詳後),而《春秋》家和《公羊》只空言其義,見不出甚麽具體制度,所以大家就認爲是非常可怪之論。康有爲就是因爲只談《公羊》而不談禮制,因之也就不能知道今文學的全貌和今文學的高峰。而這一高峰在當時也只能微見其意口授弟子而已。所以劉歆駡今文學是"信口説而背傳記",[5]許慎也駡今文家是"怪舊藝而善野言"[6],這種"口説"、"野言",正是和威權勢力鬥爭最尖鋭的實質所在。不過今文家這一套恢宏闊大、綱舉目張的整套制度,是否真是從孔子的微言口授傳下來的?如其不是孔

[1] 並見《漢書・藝文志》。
[2]《莊子・齊物論》。
[3]《孟子・滕文公》。
[4]《史記・太史公自序》引壺遂曰。
[5]《漢書・劉歆傳》。
[6]《説文解字・序》。

子早定的制度，今文家又爲甚麽要把自己可貴的思想，偏要説爲是孔子的思想，難道没有理由嗎？我們必須加以探討。

孔子畢竟是春秋時代的人，不能不有着時代的局限性。從今天來説，顯然有他落後的一面，但也有他進步的一面，後來的今文學的思想不能説不是導源於他的。如《論語》一部著中，就真有些使人不易明白的話。如問"桓公殺公子糾，召忽死之，……(管仲)不能死，又相之"，這是從統治階級内部的君臣大義來責備管仲的。但孔子卻只説："管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。"[1]這是從人民利益、民族利益來稱贊管仲，對君臣之義一層，隻字不提。孔子所駡的"匹夫匹婦之爲諒"，當然是指的召忽。這種重視人民利益而輕視君臣大義，無論漢、唐、宋、明的注解，都不能理解這一點。總使人覺得管仲在君臣大義上説不過去，是他的缺點。但在孔子看來，管仲有這樣的大功，是了不起的，其餘就可不必論了。這是何等卓越的識見，何等偉大的胸懷。"公山弗擾以費叛，召，子欲往。佛肸以中牟叛，召，子欲往。"這都是人們對孔子關於君臣之義在思想上想不通的。其實，這就是弔民革命的思想。孟、荀以"桀紂爲獨夫"，[2]也還是從這種理解來的。今文家轅固、翼奉、京房、干寶的思想，也正是導源於此。宋時，嚴松曾問陸梭山："孟子説諸侯以王道，行王道以崇周室乎？行王道以得天位乎？"梭山的答覆是"得天位"。嚴松又問："豈教之篡奪乎？"梭山説："民爲貴，社稷次之，君爲輕。"[3]陸象山嘆息説道："曠古以來，無此議論。"陸象山是佩服這一回答的，但他説曠古無此議論就未必然。從漢到晉，如干寶，如孫盛，大概傳今文學的都懂得這種議論。就在宋代，如邵堯夫諸人也有這種議論。曹魏時許芝説："周公反政，尸子以爲孔子非之，以爲周公其不聖乎，以天下讓，不爲兆民也。"[4]爲兆民這一思想就是要往費，往中牟的主腦，這是孔子思想的根本，是孔子學説的最高原則，

[1]《論語・憲問》。
[2]《孟子・滕文公》、《荀子・正論》。
[3]《宋元學案・梭山復齋學案》。
[4]《三國志・魏文帝紀・注》引《獻帝傳》載許芝疏引，參《長短經・三國權》引文互校。

孔子把讓天下當成小事,把爲兆民認爲是大事,這是何等精透的識見。今文學正是從這一原則擴充出去的。把這一學説發揮得最完備,以至於千頭萬緒,這自然不是孔子所能達到的程度,也不是秦漢儒生那一個人獨力所能作到的,而是在長時間的封建社會嚴酷統治之下,在許多人的思想啓示下才達到的。這也不是儒家學者就能這樣高明,而是儒家吸取周秦諸子百家之長,卻又以孔子思想爲中心,加以豐富才發揮出來的。《公羊》家只言"文質",只言"從殷",《公羊春秋》言從殷,是有取於法家的理論,法家是法殷的,法家擴張君權,排斥貴族,這是他認識時代,是他的進步,《公羊》取法家,所以譏世卿,這是清楚的。禮家言"三教",説"夏尚忠",禮家言法夏,是有取於墨家的理論,墨家是法夏的,墨家要選天子、齊富貴,這是他反對暴政,是他的進步。《漢書・藝文志》説的墨家者流養三老五更、選士、大射等,都是墨家師説,而只能見於漢代禮家書中,井研廖先生晚年論此事也很清楚的。荀卿常稱道仲尼、子弓,諸子引《周易》最早的就是荀卿,他是到過楚國的,子弓就是傳《易傳》的馯臂子弓,《易傳》多論天道,言性、命,言感、寂,言道、器,頗近道家,《易》家顯然是有取於道家的。到了漢代今文家的儒學更趨於精深博大,不能説不是擷取百家之長。社會發展與思想演進是相應的。這些本來是今文學家所作的貢獻,而他們卻把這一切學説都歸之於孔子的微言,七十子的大義,而且認爲長時期以來口授心傳的内容早已如此,那就不是事實了,只能説這些學説都接觸到孔子,或者是導源於孔子。

我們從上面的討論看來,也確乎看出這一意識形態的演變事實。孔子與某些思想家一樣,有他爲時代所局限的一面,也有他進步的一面。例如孔子説過:"吾從周",[1]這是不能不局限於時代的一面的。但他又説:"殷因於夏禮,所損益可知也;周因於殷禮,所損益可知也;其或繼周者,雖百世可知也。"[2]他又答"顔淵問爲邦"説:"行夏之時,乘殷之略,服周之冕,樂則韶武。"[3]這種損益四代的提法,能説他局限

[1]《論語・八佾》。
[2]《論語・爲政》。
[3]《論語・衛靈公》。

於時代嗎？干寶早就看清楚了這一層，而大發議論了。孔子說過："可與立，未可與權。"[1]權就是變，是打破常規，是不爲世俗格套所拘束。孟子說："有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡。"[2]"有衛女之志則可，無衛女之志則亂。"孟子又稱贊"舜之不告而娶"。[3]說"嫂溺而援之手，權也。"[4]原因是孔孟書中本來就有經(常)、有權(變)兩部分言論，經是同於世俗之儒，是孔子經常談到的，是局限於時代的一面。權是高出於世俗之儒，是孔子很少談到的，是不局限於時代的一面。我們從歷史的發展來看，每一時代有每一時代的社會意識，在某些地方也常常有超過孔子的，這些儒者總是把自己所見到的，認爲這才是孔子的真傳，而他們所舉孔子主要的話，都是孔子很少談到的話，認爲他們接觸了孔子或導源於孔子，原沒有甚麼不可的，如把全部都歸之於孔子就不對了。漢、宋儒者之微言都是孔子所謂權的一部分，也是弟子和時人所懷疑的一部分，漢、宋儒者所發揮的學說，也許是孔子所意識到了的。總的來說，從某一時代某一學派去衡量孔子也未嘗不可，不過總要把這些學說和孔子的某些地方或同或異分析清楚，才符合辯證法。從今文學來論孔子也應該是不能例外的。

一

今文學思想，應當以《齊詩》、《京易》、《公羊春秋》的"革命"、"素王"學說爲其中心，禮家制度爲其輔翼。

"革命"學說，當導源於孟子。我們都知道孟子是"民本主義"者。爲了他曾說過"民爲貴，社稷次之，君爲輕"[5]，差點兒被明太祖攆出文廟，斷了香火。他既主張貴民而輕君，所以當君主嚴重違反人民意志、人民利益

[1]《論語・子罕》。
[2][5]《孟子・盡心》。
[3]《孟子・萬章》。
[4]《孟子・離婁》。

的時候，他便毅然地主張“誅放”(殺戮放逐)。《孟子・梁惠王》載：

> 齊宣王問曰："湯放桀，武王伐紂，有諸?"孟子對曰："於傳有之。"曰："臣弑其君，可乎?"曰："賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。"

荀子是和孟子齊名的儒家後勁，雖然他已改變孟子的輕君爲尊君，但其貴民思想仍然是同孟子相同的，所以他也主張湯武不篡奪而爲誅獨夫。《荀子・正論》說：

> 世俗之論者曰：桀紂有天下，湯武篡而奪之。是不然。以桀紂爲常(嘗)有天下之籍則然，……天下謂在桀紂則不然。……有天下之後也，執籍之所在也，天下之宗室也，然而不材不中，内則百姓疾之，外則諸侯叛之，……甚則諸侯侵削之、攻伐之。若是，則雖未亡，吾謂之無天下矣。聖王没，……天下無君，諸侯有能德明威積，海内之民莫不願得以爲君師，然而暴國獨侈。……必不害無罪之民，誅暴國之君，若誅獨夫。若是，則可謂能用天下矣。能用天下謂之王，湯武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之謂之王，天下去之謂之亡，故桀紂無天下，而湯武不弑君。

雖然他們由於時代的限制，還不能突破“天降下民，作之君，作之師”[1]把君主認爲是受天之命以統治人民的傳統觀念，但他們卻提出了“天之立君，以爲民也”[2]的新觀念。君主受命的觀念雖未變，但君主的任

[1]《孟子・梁惠王》引《書》曰。
[2]《荀子・大略》。

務卻已大大改變了。由於改變了君主的任務是“爲民”，所以當君主嚴重違反其所負擔的“爲民”任務時，他所承受的天命便要被否定了。他所承擔的天命既被否定，則他實際所處的“天子”的地位也就被否定而認爲是“獨夫”了。這一思想在《易傳》中得到進一步的發展，革卦《彖辭》説：

天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣哉。

孟荀是先否認桀紂所受的天命，然後提出湯武不弑篡。《易傳》則是承認桀紂所受的天命，但是卻認爲這個天命是可以革去的，明確提出了“革命”的概念。這便是現在所用“革命”一辭的語源。

很顯然，這種思想是對當時君主專制殘暴的反抗。《易傳》的思想雖和孟、荀是一致的，但是它在提法上比孟、荀更明確也更尖鋭。孟子、荀子都是戰國時人，《易傳》一般也認爲是戰國晚期的作品。戰國是我國歷史上的一個劇變時期，政治、經濟、社會、文化，一切都處在急劇的變化中，而且戰爭頻繁，人民極度困苦。在這樣的時代裏，在一些進步的學者中産生了這種反抗當時專制君主殘虐政治的進步理論，完全是適時的，完全是符合人民要求的。正由於這一思想的人民性，所以它在人民中富有生長力，雖在以武力統一六國實行殘酷統治的秦朝，和篡取農民起義果實，實行專制政治的漢朝，這一理論一直保持在一部分學者思想中。但是，由於時代變了，統治也加强了，學者們便不能不採取各種各樣的隱蔽形式來講授傳説。或者是憑口授不著竹帛，或者是以陰陽五行爲煙幕，或者是托於古聖先賢以爲掩護，這都迫於專制淫威，不得不如此。《史記·儒林傳》載黄生與轅固生爭論於景帝前：

黄生曰：“湯武非受命，乃弑也。”轅固生曰：“不然，夫桀紂虐亂，天下之心皆歸湯武，湯武與天下之心而誅桀紂，桀紂之民不爲之使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命而何？”黄生曰：“冠雖敝，必加於首，履雖新，必關於足，何者？上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也。

湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡過，以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，非弒而何也？"轅固生曰："必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？"於是景帝曰："食肉不食馬肝，不爲不知味，言學無言湯武受命，不爲愚。"遂罷，是後學者莫敢明受命放殺者。

很顯然，轅固的説法正是和孟、荀、《易傳》一致的，是承受了這一傳統思想。這場爭論使得景帝很難處理，如果否定轅固的理論，自己的祖宗便是名不正言不順，如果承認轅固的理論，則自己的（或子孫的）帝位就難保全。於是只好禁止爭論這類問題，因而便使"是後學者莫敢明受命放殺者"了，於是這一思想只好轉入隱蔽形態。

漢初，講説《詩經》的分齊、魯、韓三派，《齊詩》就是傳自轅固。《齊詩》有所謂"四始"、"五際"的學説：

《大明》在亥，水始也。《四牡》在寅，木始也。《嘉魚》在巳，火始也。《鴻雁》在申，金始也。午亥之際爲革命，卯酉之際爲改正（一本作革正，正同政）。卯，《天保》也；酉，《祈父》也；午，《采芑》也；亥，《大明》也，然則亥爲革命，一際也。亥又爲天門，出入候聽，二際也。卯爲陰陽交際，三際也。午爲陽謝陰興，四際也。酉爲陰盛陽微，五際也[1]。

《天保》、《祈父》、《采芑》、《大明》、《四牡》、《嘉魚》、《鴻雁》等，都是《詩經》的篇名。《齊詩》把《詩經》中的篇章用來和陰陽五行相配，從而另外提出一個新理論。關於詩篇和五行如何配合？甚麽叫"始"？甚麽叫"際"？這需要專門研究，且暫不去管它，我們只注意其提出的新理論就行了。《齊詩》説"《大明》在亥"，我們知道《大明》是《詩經・大雅・文王之什》的一篇，是記敘殷的天命已終，上天命武王伐商戰於牧野的事件。可知《齊詩》所説"亥爲革命"的"革命"，正是我們前面所説湯武革命的"革命"，轅固所説"湯

[1] 見陳喬樅：《三家詩遺説考》。

武受命"的理論正是和"五際"、"革命"的理論是一致的。統治者不準講論湯武受命,就只好透過《大明》之詩披着陰陽五行的外衣來講論了。

京房《易傳》説:"凡爲王者,惡者去之,弱者奪之,易姓改代,天命靡(原訛作應)常,人謀鬼謀,百姓與能。"[1]"易姓改代天命靡常"也正是湯武受命的理論,説明京房也是主張"革命"學説的。陳喬樅説《焦易》多合《齊詩》[2],京房學《易》於焦延壽,他的思想自然是能合於《齊詩》的。谷永明京氏《易》,他説:"天生蒸民,不能相治,爲立王者以統理之。方制海内,非爲天子,列土封疆,非爲諸侯,皆以爲民也。垂三統,列三正,去無道,開有德,不私一姓,以天下迺天下之天下,非一人之天下也。"這也正是孟、荀"爲民"、"貴民"的理論。他又説:"去惡奪弱,遷命聖賢","賤人當起,京師道微",[3]也正是京房"易姓改代"的學説。史家説京房、谷永都"善言災異",想來也正如《齊詩》的披上陰陽五行的外衣吧! 干寶傳京氏《易》,在《易注》中對京房思想闡述頗多。張惠言《易義别録》説:"令升(寶字)之注,僅有三十卦,而又不完,然其言文武革紂、周公攝成王者十有八焉。"可知文武革紂是干寶《易注》的重要内容。《易·坤象》:"龍戰於野,其血玄黄。""龍戰於野,其道窮也。"干注説:

> 文王之忠於殷,抑參二之强,以事獨夫之紂,祈殷命以濟生民也。紂遂長惡不悛,天命殛之,遂有牧野之事。
>
> 天道窮至於陰陽相薄也,君德窮至於攻戰受誅也。[4]

孫盛説《易》同於干寶,他也説:

> 古之立君,所以司牧群黎,……若乃淫欲是縱,酷彼群生,則天人

[1]《三國志·魏文帝紀·注》引《獻帝傳》載許芝疏引,參《長短經·三國權》引文互校。
[2] 見陳喬樅:《三家詩遺説考》。
[3] 俱見《漢書·谷永傳》。
[4] 俱見李鼎祚《周易集解》引。

殛之,勦絶其祚,奪其南面之尊,加其獨夫之戮,是故湯武抗鉞,不犯不順之譏,漢高奮劍,而無失節之議,何者,誠四海之酷讐而人神之所擯故也。[1]

這些説法都當是繼承《京易》的傳統思想,是完全符合《易傳》、《齊詩》言"革命",孟子、荀子言"誅放"的精神的。京房《易傳》現已失傳,無法知道他還有些甚麽理論,甚爲可惜。干寶《易注》的思想既是繼承京房,我們不妨再提出一些干寶的思想來作觀察京房思想的補充。干寶《晉武帝革命論》説:

帝王之興,必俟天命,……文質異時,興建不同。故古之有天下者,栢皇、栗陸以前,爲而不有,應而不求,執大象也。鴻黄世及,以一民也。堯舜内禪,體文德也。漢魏外禪,順大名也。湯武革命,應天人也。高光征伐,定功業也,各因其運而天下隨時,隨時之義大矣哉![2]

大家知道,晉武是受魏禪,而干寶卻根據《易經》隨卦的"隨時之義"(適應時代要求)的理論説他是"革命",認爲"禪讓"、"征伐"都是"革命"。"禪讓"、"征伐"都是"革命"的説法既是根據《易經》的理論,可能這也是京房《易傳》的思想。我們再看干寶《易・雜卦・注》:

凡《易》既分爲六十四卦,以爲上、下經,天人之事,各有始終,夫子又爲《序卦》以明其相承受之義。然則文王、周公所遭遇之運,武王、成王所先後之政,蒼精受命,短長之期,備於此矣。……伏羲、黄帝皆繫世象賢,欲使天下世有常君也。而堯、舜禪代,非黄、農之化,

[1]《三國志・孫皓傳・注》引。
[2]《文選》卷四十九。

朱、均頑也。湯、武逆取，非唐、虞之迹，桀、紂不君也。伊尹廢立，非從順之節，使太甲思愆也。周公攝政，非湯武之典，成王幼年也，此皆聖賢所遭遇異時者也。夏政尚忠，忠之弊野，故殷自野以教敬；敬之弊鬼，故周自鬼以教文；文之弊薄，故春秋閲諸三代而損益之。顔淵問爲邦，子曰："行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。"弟子問政者數也，而夫子不與言三代損益，以非其任也。回則備王者之佐，伊尹之人也，故夫子及之焉。是故聖人之於天下也，同不是，異不非，百世以俟聖人而不惑，一以貫之矣。[1]

這裏所説的"蒼精受命"、"回備王者之佐比伊尹"等提法，正是漢代今文學家"孔子素王"的説法。"三代損益"又正是孔子素王的制度。干寶注《易》用此，想來也是本於京房的思想。"革命"、"禪讓"、"素王"本來就是三位一體的不可分割的學説。

素者，空也，"素王"就是只有其德而無其位的"王"。今文學家認爲孔子的德是可以爲王的了，但没有實際的王位，而寓王法於《春秋》，所以稱爲"素王"。既是寓王法於《春秋》，所以孔子"素王"又或稱爲"《春秋》素王"，都是一個意思。"素王"説是必須以"革命"論作爲根據的。《説苑·君道》引孔子説："周道不亡，《春秋》不作，《春秋》作而後君子知周道之亡。"這正是説《春秋》是繼周爲王，繼周爲王正是《公羊》家"素王"説的根據，但若不革去周命，《春秋》何能繼周爲王。"素王"説若不把"革命"論作爲前提，當然就不免被認爲是"非常異義可怪"之論了。

"素王"説在漢初以《公羊》家持之最力。《公羊》大師董仲舒説："孔子作《春秋》先正王而繫萬事，見素王之文焉。"[2]把素王説作爲理解《春秋》的中心思想。後來緯書中也説得很多，更有所謂司徒、司空素臣的説法，儼然如同一個小王朝了。他如孔子主王法，乘黑運等等，也都是孔子"素

[1] 俱見李鼎祚《周易集解》引。
[2]《漢書·董仲舒傳》。

王”的異稱，現在可見的漢儒著作中不下三四十條這類材料，井研廖先生有《素王證義》，茲不多詳。“素王”雖爲今文學家的主要學説，然而這一學説當導源於墨家。墨家尚賢，主張賢人政治，尚賢的極致便主張“選天下之賢可者，立以爲天子，……又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公”(《墨子·尚同上》)，而成爲尚同説的基礎。墨家的巨子制度，就是墨家尚賢、尚同學説的實踐。“巨子”就是墨家理想的應當立爲天子的聖人。大家都應當服從巨子，所以《莊子·天下篇》説墨家：“以巨子爲聖人，皆願爲之尸。”墨家這一“選天子”學説，後來被儒家所接受。儒家既已接受選天子學説，巨子制度當也同時被接受(但不是全盤接受)。《墨子·公孟篇》載：

> 公孟子謂墨子曰：“昔者聖王之列也，上聖立爲天子，其次立爲卿大夫。今孔子博於《詩》、《書》，察於禮、樂，詳於萬物。若使孔子當聖王，則豈不以孔子爲天子哉。”

公孟子的説法正是根據墨家理論而提出來的，“孔子爲天子”正是墨家“巨子”、儒家“素王”的説法。章太炎先生以爲公孟即孔子弟子公孟子高，就是公明高，也就是公羊高。《公羊》家的“素王”學説，正是從這裏繼承下來的。孟子曾説：“《春秋》，天子之事也”，其意正是以《春秋》當“新王”，他又説：“匹夫而有天下者，德必若舜、禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下”[1]這不正是公孟子“使孔子當(遇)聖王，豈不以孔子爲天子”的翻版嗎？這説明孟子也是主張“素王”説的。孟子曾稱述過公明高。他這一思想也就來自公明高。今文學家“素王”學説既出於墨家而同於巨子，然而近世有的學者對巨子則諄諄樂道，對“素王”則疑其怪誕，這一態度是令人很難理解的。

《齊詩》講“革命”，《公羊》講“素王”。但兩者是不能分割的，不能孤立起來講論的。很顯然，如果没有“革命”來“易姓改代”，聖人如何能受命而

[1]《孟子·萬章》。

王。故只講"素王"而不講"革命",稱王便失掉根據。反過來,如果没有"素王"的"一王大法","革命"便將無所歸宿,故只講"革命"而不講"素王","革命"便失掉行動的目標。《齊詩》、《公羊》都是齊學。轅固爲《齊詩》之祖,其先人園宣明《公羊春秋》,爲秦博士,[1]古代學術多家世其傳,轅固當然同時也講《公羊》"素王"的。董仲舒傳《公羊》,他在《春秋繁露》中説:"儒者以湯、武爲至聖大賢也,今足下以湯、武爲不義,何也?天之生民,非爲王也,而立王以爲民也。其德足以安樂民者天予之,其惡足以賊害民者天奪之。封泰山,禪梁父,易姓而王,德如堯、舜者七十二人。天子者天之所予也,其所伐者,天之所奪也。今唯以湯、武之伐桀、紂爲不義,七十二王亦有伐,推足下之説,將以七十二王爲皆不義也。今桀、紂令天下而不行,禁天下而不止,安在其能臣天下也。果不能臣天下,何謂湯、武弑?"[2]董仲舒的説法正和轅固相同,董仲舒當然也講《齊詩》"革命"的。"革命"、"素王"二説,如車之兩輪,相依爲用,缺一不可。必須把《公羊》、《齊詩》合起來看,而後可以窺其全豹。而後才能知道推論《京易》兼講"革命"、"素王",并不是附會之辭。

董仲舒雖然承受了"革命"、"素王"的學説,但是他卻没有堅持這一學説,眭孟説:"先師董仲舒有言:雖有繼體守文之君,不害聖人之受命。"[3]認爲"繼體守文之君"也可以作爲"聖人"而"受命"。換句話説,就是把"易姓改代"的受命,改變爲"繼體之君"的受命了。因而他對夏、商、周三代的更替,不是從湯、武革命的觀點上來認識,三代明是"革命",《春秋繁露》第二十三篇卻稱爲"三代改制",而只是强調三統、三正、夏商質文等制度上的變化。於是《繁露》一書滿紙都是"改制",而有意把"革命"的意義掩没。所謂"改制",只不過是《齊詩》五際的"改正",雖和"革命"同屬五際的範疇,但就其政治意義來看,顯然是以改制論代替革命論,其高下之差是不言而喻的。董仲舒既改革命爲改制,就不能不改素王爲"王魯",素王

[1]《史記會注考證·留侯世家·正義》引《陳留風俗傳》。
[2] 節引《春秋繁露·堯舜不擅移湯武不專殺》。
[3]《漢書·眭弘傳》。

是代周而王的是孔子,是德若舜、禹的賢者,而《春秋》是另立一套"一王大法"。王魯則代周而王的是魯君,是當時的現實君主,只不過是改制以當新王。今文家講革命,講素王,同時也講"禪讓",故今文家多主禪讓(見前叙《京易》,并詳後封禪節)。講改制,講王魯,其必然的結論就是因時王而改制,當然也就不需要禪讓。這在董仲舒的《春秋繁露》中有很清楚的反映,他甚至還説"堯、舜不擅移"。從這個對比中,我們可以清楚地看出董仲舒是改變了他承受的學説來迎合漢王朝的需要的。我們可以説,董仲舒的今文學,已經是被閹割了的學説。於此然後知漢武帝之所以能够接受董仲舒的建議而表彰六經獨尊儒術,并不是偶然的。於此然後知以董仲舒作爲論述西漢今文學的代表是絶對不妥當的。清末一部分主張變法的學者,大倡改制理論,其主要根據就是董仲舒的《公羊》學。董仲舒既用改制論以阿附漢武帝,而清末變法之士最後也淪爲擁護清朝的保皇黨,前後如出一轍,很明顯,這正是其改制論的必然結果。保皇黨在政治上失敗了,而他們所提出來的"孔子改制論"卻在人們思想上打下了深深的烙印,不少研究經學的學者都没能擺脱這一影響,這是值得我們注意的。

二

前面曾説到"素王"是寓王法於《春秋》,今文學家又常説《春秋》爲漢制作。但所謂"王法"究竟是甚麽呢? 所謂"制作"究竟又是些甚麽呢? 很顯然,今文學家必還有一套和革命、素王思想一貫的具體的典章制度存在。但這在現存資料中,卻不能找到明確的答案。學者有用"行夏之時,乘殷之輅,服周之冕";"殷因於夏禮,所損益可知也;周因於殷禮,所損益可知也,其或繼周者雖百世可知也"等"三代損益"的説法來作解答的。但是,這也只不過是所謂"《春秋》新王大法"的擬訂原則而已,還不能完全解決問題。對這問題,我們應當這樣來理解:正是由於這套制度是和革命、素王的理論相一貫,所以它同樣是王朝統治者所不能容忍的。當時學者

迫於統治權威的壓力，只好託之於三代，以寄寓其理想。這樣，雖然把理想的制度保全了，但卻把真正的三古制度搞得混亂了。所以漢代的經師們在講授同一經籍的時候，卻講出了各各不相同的制度，其所以不同的根源，就在於此。因此，我們就必須仔細分析漢代經師所講的各種制度，清理出哪些制度是歷史的陳迹，哪些制度是寄寓的理想，然後才能觀察出理想制度所體現的思想實質，然後才能看出經學家思想的深遠恢宏。現僅提出幾項主要制度來分析：

（一）井田

研究井田，必然不能離開孟子，一般認爲他是最早的講論井田的學者。《孟子·滕文公上》載：

> 滕文公問爲國，孟子曰："民事不可緩也，……夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者徹也，助者籍也。龍子曰：'治地莫善於助，莫不善於貢。'貢者校數歲之中以爲常。……《詩》云：'雨我公田，遂及我私。'惟助爲有公田。由此觀之，雖周亦助也。……夫滕壤地褊小，將爲君子焉，將爲野人焉，無君子莫治野人，無野人莫養君子，請野九一而助，國中什一使自賦。……方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田，公事畢，然後敢治私事，所以别野人也。"

從這段文字裏，我們可以知道：（一）三代田制不同，夏是貢法，殷是助法，周是徹法。（二）孟子向滕國建議："請野九一而助，國中什一使自賦。"是野行助法，國中行徹法，徹助並行。（三）從"方里而井，……所以别野人也"一段來看，可知助法是行於野人的。反過來説，就是徹法施行於君子。（四）從（二）（三）兩點來看，可知國中所居是君子，而野所居是野人。

孟子既説"周人百畝而徹"，似乎周人行徹法是肯定的了，但他又説"雖周亦助也"，豈不是自相矛盾麽？孟子既引龍子"治地莫善於助"的話，想來他是同意這個説法的；但他卻向滕國建議徹助并行，豈不又是自相矛

盾麼？對孟子這段文字究竟應當如何理解呢？對孟子這些矛盾究竟應當怎樣解決呢？我們試看看《周官》，而後知道《周官》鄉、遂、鄙田制不同，正是徹助並行。孟子主張從周，他向滕國的建議正是周制。

《周官・地官》小司徒之職："乃經土地而井牧其田野，九夫爲井，四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，四甸爲縣，四縣爲都。"鄭康成注："此謂造都鄙也，制井田異於鄉遂。"鄭康成指出《周官》的田制有井田和非井田兩種，這是完全正確的。但他認爲鄉遂全是一樣，都不是井田，鄉出兵而遂出副倅之士，就不完全正確了。《周官》僅僅鄉不是井田，而遂則是井田，但又和都鄙有所不同。《周官》軍制在小司徒之職："五人爲伍，五伍爲兩，四兩爲卒，五卒爲旅，五旅爲師，五師爲軍，以起軍旅。"總計每軍是一萬二千五百人，這正和六鄉之制相合："五家爲比，五比爲閭，四閭爲族，五族爲黨，五黨爲州，五州爲鄉。"每鄉一萬二千五百家，家役一人的數字正與一軍的人數相符。而遂則絶對找不出軍制的痕迹。連副倅之士也是六鄉自有。這説明居住六鄉的人當兵，居住六遂和都鄙者則不當兵。古人稱士兵爲君子，越有"君子六千人"，[1]楚有"都君子王馬之屬"，[2]這些"君子"都是指士兵。是《周官》六鄉居民都是君子。六鄉所居都是君子，而又不行井田，這就是孟子所説的"國中"。《周官・地官》載遂人之職有：掌邦之野，起野役，共野牲，令野職，修野道，作野民。載遂師之職有：共野牲，入野職野賦，道野役，平野民。遂人所屬縣正之職有用野民。遂人所屬旅師之職有聚野之耡粟。遂人既掌邦之野，而在職守中又加上這許多野字。六鄉但稱民，而六遂則稱野民；六鄉但稱役，而六遂則稱野役。很顯然《周官》是以六遂爲野，而以所居爲野民的。葉水心説："六鄉於王畿爲近，而皆君子，故使之什一自賦，其粟則藏於倉人。六遂於王畿爲遠，而皆野人，故使之九一而助，其粟則聚於旅師，遂人以興耡利甿，里宰合耦於耡，旅師聚野之耡粟，耡即助字，助字唯見於六遂之官"。葉水心用僅見於六遂官職中

[1]《國語・吳語》。
[2]《左傳》昭公二十七年。

的助字來説明六遂是用助法，我們認爲這是非常精透的，這正是小司徒所掌的井田。六遂既被稱爲野，所居又爲野民，又不當兵，這就正是孟子所説的野。葉水心用《孟子》、《周官》合起來講，是深刻的。這正是周代的舊制。《國語・齊語》載管仲治齊是："參其國而伍其鄙。"所謂"參國"，是"制國十五鄉"，桓公、高子、國子各將五鄉，而立三軍，所謂"伍鄙"，則不記出軍而但言"井田疇均"。國出軍，鄙不出軍而行井田，這和《周官》鄉遂之制完全相合，説明這種鄉遂、國野、君子野人的差别到春秋時都還存在。

《周官・地官・序官》鄭康成注引鄭司農説：王城"百里内爲六鄉，百里外爲六遂"。這種用大圈圈套小圈圈的辦法來理解鄉遂，是不合適的，劉申叔先生説王莽設六鄉在長安，六隊(遂)在洛陽，莽政多摹仿《周官》，是西漢師説以六鄉在長安、六遂在洛陽，這才是《周官》鄉遂的正解。[1]這一理解很正確。洛陽在周時稱成周，是周公鎮壓了武庚(殷後)、管叔、蔡叔的叛亂後，遷殷頑民聚居於洛而築的新城，殷人的田制原來就是助法，周人滅殷以後，在殷人聚居地區(如六遂之類)仍然施行殷的舊制，而在周人聚居的地區(如六鄉)則仍施行其自公劉以來就實行的"徹田爲糧"的徹法。很顯然，鄉遂異制正是周人處理被征服部族的辦法。但六遂既爲殷頑，居民仍用五家起數來編制，田制則是井田。鄭玄説是對的。井田又行於甸、稍、縣、都，這是普通一般殷人，六遂是殷頑，所以六遂被稱爲野，六遂居民被稱爲野人，且不給予(不敢也不能給予)當兵和受教育的權利(教育詳下)。周是鄉與都、鄙不同，遂和鄉與都、鄙又各有同有不同。周以殷遺民分封諸侯，故諸侯也就有三郊三遂，情况略同於王畿，所以在春秋以至戰國初，一部分國家都還存在着國鄙、國野的區别。於此，我們知道《孟子》、《周官》所説歷史上的井田制度絶不是甚麽"王天下"、"致太平"的理想制度，而是征服者統治被征服部族的極不平等的種族歧視政策的反映而已。今文學家所説井田制度則與此不同：《春秋繁露，爵國篇》説："大國十六萬口而立國(?)軍三，何以言之？曰：以井田準數之。方里而一井，一井而九百

[1] 劉師培：《西漢周官師説考》，載《四川國學雜誌》第六號。

畝,……方里八家,一家百畝,……率百畝而三口(指丁壯),方里而二十四口。……方百里爲方里者萬,得二十四萬口,法三分而除其一,城池郭邑室閭巷街路市官府園囿萎圈臺沼椽採,……定率得十六萬口,三分之,則各五萬三千三百三十三口,爲大國軍三,此公侯也。”何休注《公羊》説:“八家而九頃,共爲一井,十井共出兵車一乘,一里八十户,八家共一巷,中里爲校室。”[1]《論語集解》引包咸曰:“導治千乘之國者,百里之國也。古者井田,萬里爲井,井十爲乘,百里之國,適千乘也。”[2]在這樣的井田制度下,已是通國皆井,通國皆兵。在理想的教育制度中,又是通國立學(詳下)。很顯然,這已經没有鄉、遂、都、鄙之别,也不是助徹並行了。今文學家所謂的井田制度是一種經濟平等思想的反映,和周的種族歧視及秦的豪强兼并都是迥然不同的。

(二) 辟雍

辟雍就是學校。周代人民在受教育的權利上是不平等的,這不僅是由於財富的差别,而是在制度上就存在一種不平等的規定。我們且就《周官》來考察:

> 《地官·師氏》:掌以媺詔王,以三德教國子。……居虎門之左,司王朝,掌國中(得)失之事以教國子弟,凡國之貴游子弟學焉。
>
> 《地官·保氏》:掌諫王惡,而養國子以道,乃教之六藝,……乃教之六儀。
>
> 《春官·大司樂》:掌成均之法,以治建國之學政,而合國之子弟焉。凡有道者,有德者,使教焉。……以樂德,……樂語,……樂舞教國子。

師氏、保氏、成均所教育的對象都是國子。“國之貴游子弟”是“國子”一辭的最好注腳。師、保、成均都是所謂國學,這些國學只不過是專爲貴

[1]《春秋公羊傳·解詁》宣公十五年。
[2]《論語·學而》。

族子弟而設立的學校而已。至於一般平民老百姓是不是也能受到教育呢？我們且再在《周官》裏來找。先看六鄉：

《地官・大司徒》：今五家爲比，使之相保；五比爲閭，使之相受；四閭爲族，使之相葬；五族爲黨，使之相救；五黨爲州，便之相賙；五州爲鄉，使之相賓。……以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤；三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。

鄉大夫之職：正月之吉，受教法於司徒，退而頒之於其鄉吏，使各以教其所治，以考其德行、察其道藝，……而興賢者能者。……鄉老及鄉大夫群吏獻賢能之書於王；……退而以鄉射之禮五物詢衆庶，……此謂使民興賢，出使長之，使民興能，入使治之。

州長之職：正月之吉，各屬其州之民而讀法，以考其德行道藝而勸之。……春秋以禮會民而射於州序。

黨正之職：以禮屬民而飲酒於序，……正歲屬民讀法而書其德行道藝以整時洫校比。

序，一般釋爲鄉校，州是六鄉内的一千五百户的基層組織，黨是六鄉内五百户的基層組織，州、黨都有序，説明六鄉的教育還是比較普遍的。而且又還有賓興賢能的規定，其優秀者可以迭層向王朝推薦，由王朝任用。但是，對鄉裏優秀者卻没有送入國學深造的規定。結合前面所説國子入國學而後再由王朝任用的規定來看，很清楚地顯示出貴族和平民從受教育到作官吏是兩個不同的系統。[1]貴庶之間的界限是極明顯的。劉彝説："古者鄉學教庶人，國學教國子。鄉學所升不過用爲鄉遂之吏，國學

[1] 秦蕙田《五禮通考》卷一百七十三説："古者取士於鄉有二法：一則由鄉而升司徒，而升大學，學成然後用之，《王制》所謂選士是也；一則三年大比，興其賢能，直達於王，不復令入國學，《周禮》所謂賓興是也。"他看出《王制》、《周禮》制度不同是正確的，但把《王制》、《周禮》並列，認爲是取士二途就不對了。他看出《周禮》六鄉之士不入太學是正確的，但他没能看出這是貴賤殊途。

所升，則命爲朝廷之官，此鄉學國學教選之異，所以爲世家編户之别。”[1]所給予的教育既貴庶不同，所委任的官職當然也就不能不有貴庶的不同，應當説劉彝這個理解是正確的。

六鄉人民雖不能進入貴族學校，但畢竟還有“序”和“考校賓興”等制度，還有受教育和作官吏的機會。而六遂則迥然不同了，在《周官》有關六遂的文字中找不到設學的痕迹，在六遂系統的官職中找不到掌教化的條文。六遂系統的官職中，[2]幾乎每一官職都有“掌其政令刑禁”、“以起役政”、“教之稼穡”、“趨其稼事”、“聽其治訟”等條文或類似的條文，這可看出六遂官吏的主要任務就是指揮勞動，監督勞動。六遂的人民在這些官吏統治下，他們最主要的生活内容就是勞動，不停地進行各種各樣的勞動；除勞動以外就是受刑，再没有别的了。我們在論井田節中曾指出六遂是被征服部族的居住區，在種族歧視嚴重的周代社會裏，被征服部族的命運只會是悲慘的，哪裏還談得上受教育呢？至於六遂以下的縣、都不能受教育，就更不用説了。

很顯然，《周官》中所指示的教育制度是一種極不平等的制度，我們再看看《禮記・王制》，它載：

> 命鄉論秀士升之司徒，曰選士，司徒論選士之秀者，而升之學，曰俊士。升於司徒者不征於鄉，升於學者不征於司徒，曰造士。樂正崇四術、立四教，順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士。春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》、《書》。王大子、王子、群后之大子，卿大夫元士適子，國之俊選皆造焉。……大樂正論造士之秀者以告於王而升諸司馬，曰進士，司馬辯論官材，論進士之賢者以告於王而定其論，論定然後官之，任官然後爵之，位定然後禄之。

在這個制度中，鄉的秀士，選士可以迭升而至國學，和貴族子弟受同

---

[1]《五禮通考》卷一百七十三引。
[2] 系就《周官・地官》中的遂人、遂師、遂大夫、縣正、鄙師、酇長、鄰長等來考察。

樣的教育,授官命爵是在國學中選拔,庶民子弟也就和貴族子弟有了同等的機會。這和《周官》中的貴庶殊途是大不同了。再看看《尚書大傳》說:

大夫士七十而致任,而退老歸其鄉里,大夫爲父師,士爲少師,耰鋤已藏,新穀既入,歲事已畢,餘子皆入學。[1]

小師取小學之賢者登之大學,大師取大學之賢者,登之天子,天子以爲左右。[2]

《白虎通義·辟雍》說:

古之教民者,里皆有師,里中之老有道德者爲里右師,次爲左師,教里中之子弟以道藝孝悌仁義。

在這些制度中,學校已是普遍設立在鄉里,人民已能普遍地受到教育,這和《周官》中的鄉遂異制又大不同了。

從前面所論,我們知道周代的種族歧視很嚴重,貴族、國人、野人之間界限和差異是嚴格的。《王制》、《大傳》等所講的那種貴賤平等、全國平等的教育制度絶不可能是周代的史實,只不過是今文學家的理想而已。何休繼承了這些思想,把這一制度描述得更爲全面。《公羊傳》宣公十五年《解詁》說:

聖人制井田之法,……一夫一婦受田百畝,……八家而九頃,共爲一井,……一里八十户,八家共一巷,中里爲校室,選其耆老有高德者,名曰父老,……十月事訖,父老教於校室。八歲者學小學,十五者學大學。其有秀者移於鄉學,鄉學之秀移於庠,庠之秀者移於國學。諸侯歲貢小學之秀者於天子,學於大學,其有秀者,命曰進士。行同

[1] 陳壽祺輯校《尚書大傳》卷五。
[2] 陳壽祺輯校《尚書大傳》卷四。

而能偶，别之以射，然後爵之。士以才能進取，君以考功授官。

他結合着井田制度説明普遍設立學校，鄉秀升入國學等情況，把問題説得更爲明確具體。同時他還補充出不僅天子直轄領地是這樣，同諸侯領地也是這樣(諸侯有小學)，而且諸侯領地内的優秀者也可以保送到天子的大學裏去，就使得這一理想制度更加完美了。

(三) 封禪

我們在前面論述過今文學主張的革命論。但應當指出他們所説“革命”的含義，並不同於現在語辭的“革命”，只是認爲天子所授的天命是可以革去的罷了。它的作用是否定了天子所受天命是絶對不可動摇的傳統觀念。雖然今文學都承認湯、武征誅是革命，但在今文學中還找不出像干寶那樣明確提出“君德窮至於攻戰受誅也”的武裝革命的思想，他們所理想的革命方法只不過是以“素王”爲目標的“禪讓”。禪讓就是由皇帝求索天下德若舜、禹的賢人，把帝位禪給他，讓他接受天命。很顯然，這充分暴露了今文學家的知識份子的軟弱性，他們不滿於現實政治，希望來一次革命，但他們又在暴力革命面前退縮了，而希望用和平的方式來達到革命的目的，於是便大力倡導禪讓。無疑地，這只能是一種幻想。要想要求坐在金鑾寶殿上的統治者退位讓賢，這無異乎是與虎謀皮，是絶不可能實現的。但是，在當時竟然有不惜生命危險而敢於“捋虎須”、“攖龍鱗”的殉道者：

《漢書·眭弘傳》載：孝昭元鳳三年，孟(弘字)意漢家堯後，有傳國之運，漢帝宜差天下求索賢人，禪以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。孟使友人内官上此書，……廷尉奏孟妄設妖言惑衆，大逆不道，皆伏誅。

《漢書·蓋寬饒傳》載：寬饒奏封事引韓氏《易傳》言：五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢，若四時之運，功成者去，不得其人，則不居其位。書奏，……時執金吾議以爲寬饒指意求禪，大逆不道。……下寬饒吏，寬饒引佩刀自剄北闕下。

禪讓説雖是今文學家軟弱性的表現，但以處在絶對王權的專制統治時代的歷史條件來看，敢於要求皇帝退位，仍不失是一種有進步意義的理論。因而眭、蓋二人並不是兩個以生命爲兒戲的書呆子，而是富有犧牲精神的前仆後繼的殉道者。同時還應當看到，這兩件事的接踵發生也不是偶然的。

《禮記·禮運》有“大同”、“小康”之説。所説大同是：“大道之行也，天下爲公，選賢與能。”所説小康是：“大道既隱，天下爲家，大人世及以爲禮，禹、湯、文、武、周公、成王由此其選也。”選賢就是選擇賢人而傳以帝位，正是禪讓。儒家常説堯、舜、禹、湯、文、武，這裏説小康只列舉禹、湯、文、武而没有舉堯、舜，也正是以堯、舜禪讓相當於大同。以《禮運》中的“道行”、“道隱”的文句來看，很顯然是主張禪讓的。《韓詩外傳》説：“五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢，故自唐虞以上經傳無太子稱號，夏殷之王雖則傳嗣，其文略矣，至周始見文王世子之制。”[1]“所以名之爲世子者何？言欲其世世不絶也。”[2]官天下傳賢，就是“天下爲公，選賢與能”。家天下傳子，就是“天下爲家，大人世及”。又和《韓氏易傳》文旨全同，也是主張禪讓的。《公羊傳》解“春王正月”的“王”是文王，“王”當是周天王，而《傳》以爲是文王，正是因爲文王是説小康者的中心人物。《公羊》又借“西狩獲麟”提出“堯、舜之道”，而堯、舜則是大同。始於文王而終於堯、舜，正是主張由小康進入大同，變世及爲禪讓的理論（康有爲《春秋》三世、小康、大同之説即據此）。眭孟爲《公羊》大師，他向漢帝提出“宜求索賢人禪以帝位”的意見，正是依據於此。《説苑·至公》載鮑白令之説：“天下官，則讓賢是也；天下家，則世繼是也。五帝以天下爲官，三王以天下爲家。”鮑白是鮑丘之誤，就是《鹽鐵論》中的包丘子，傳《詩》於申公（《魯詩》之祖）的浮丘伯。劉向傳《魯詩》，他説：“王者必通三統，以天命所授者博，非獨一姓也。孔子論《詩》，至於‘殷士膚敏，祼將於京’，喟然嘆曰：‘大哉天命，善不可以不傳於子孫，是以富貴無常，不如是，則王公其何以戒慎，民萌何以勸勉。’”[3]他

[1]《太平御覽》卷一百五十九引。
[2]《白虎通義·爵》。
[3]《漢書·劉向傳》。

這一思想，就是從鮑丘子那裏繼承下來的。《韓易》、《魯詩》、《韓詩》、《公羊》、《禮運》都講禪讓，禪讓是今文學家普遍的學說，當是無可否認的。禪讓説體現在禮制上就是封禪。董仲舒説："天之無常予無常奪也，故封泰山之上，禪梁父之下，易姓而王，德如堯、舜者七十二人，王者天之所與也，其所伐者天之所奪也。"[1]他用德如堯、舜來解説封禪，正是説明封禪是禪讓的禮制。《白虎通義・封禪》説："王者易姓而起，必升封泰山何？報告之義也。始受命之時，改制應天，天下太平，功成封禪。"《禮器・疏》引《白虎通》："繹繹，無窮之意，禪於有德而居之無窮也。"《疏》又説："《白虎通》云禪以讓有德"（今本與此不同，當從此）。從《白虎通》來看，很明顯地表示出封是受命之禮，是開始；禪是成功之禮，以傳賢人，是結束。《風俗通》説："三皇禪於繹繹，明已成功而去，有德者居之。繹繹者，無所指斥也。五帝禪於亭亭，亭亭山名，其身禪於聖人。三王禪於梁父者，信父者子，言父子相信與也。"[2]這都是把封禪是禪讓的禮制的意義表述得很清楚。今文學莫不用禪讓解釋封禪，禪讓學説起於戰國，當然不能説三古制度已是如此。

（四）巡狩

今文學家既主張禪讓，選天下之賢人而禪以帝位，因而對諸侯也主張選賢。《禮記・射義》説："古之射以選卿、大夫、士。……古者天子之制，諸侯歲貢士於天子，天子試之於射宫，其容體比於禮，其節比於樂，而中多者得與於祭；其容體不比於禮，其節不比於樂，而中少者，不得與於祭。數與於祭而君有慶，數不與於祭而君有讓，數有慶而益地，數有讓而削地。故曰，射者，射爲諸侯也。""故天子之大射，謂之射侯也，射中則得爲諸侯，射不中則不得爲諸侯。"它把大射解釋爲天子用來考察所貢的"士"的德行和技能的制度。合於標準者就可封之爲諸侯，貢賢之君也有賞賜。[3]但考

---

[1] 節引《春秋繁露・堯舜不擅移湯武不專殺》。
[2]《風俗通義・正失第二》。
[3] 本段用蒙季甫：《儒家政治思想之變遷》所説，文載《史學季刊》第一卷第一期，一九四〇年三月，成都出版。

之周代史實，則完全不是這樣。《荀子·儒效》言：周公"兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人焉。周之子孫，苟不狂惑者，莫不爲天下之顯諸侯。"《左傳》僖公二十四年載富辰説："昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以藩屏周：管、蔡、郕、霍、魯、衛、毛、聃、郜、雍、曹、滕、畢、原、酆、郇，文之昭也；邘、晉、應、韓，武之穆也；凡、蔣、邢、茅、胙、祭、周公之胤也。"昭公二十六年載王子朝説："昔武王克殷，成王靖四方，康王息民，並建母弟以藩屏周。"昭公二十八年載成鱄説："昔武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人，皆舉親也。"這都説明周初所立諸侯主要是宗室姻親，根本没有選賢的事。選賢只不過是今文學家的理想而已。今文學家不僅主張選賢以爲諸侯，同時還有對諸侯的懲獎制度——黜陟。黜陟具體體現在巡狩述職制度中。

《孟子·梁惠王》載："昔者齊景公問於晏子曰：'吾欲觀於轉附朝儛，遵海而南，放於琅邪，吾何修而可以比於先王觀也。'晏子對曰：'善哉問也！天子適諸侯曰巡狩，巡狩者，巡所守也。諸侯朝於天子曰述職，述職者，述所職也。春省耕而補不足，秋省斂而助不給。夏諺曰："吾王不游，吾何以休，吾王不豫，吾何以助，一游一豫，爲諸侯度。"'"這是把巡狩、述職説成類似檢查工作兼游樂的制度，根本没有黜陟諸侯的意義。這應當是巡狩、述職的原始意義。《禮記·王制》説：

> 歲二月，東巡守，至於岱宗，柴而望祀山川，覲諸侯，問百年者就見之，命太師陳詩以觀民風，命市納賈以觀民之所好惡，志淫好辟，命典禮考時月定日，同律禮樂制度衣服正之。山川神祇有不舉者爲不敬，不敬者君削以地。宗廟不順者爲不孝，不孝者君黜以爵。變禮易樂者爲不從，不從者君流，革制度衣服爲畔，畔者君討。有功德於民者加地進律。五月，南巡守至南嶽，如東巡守之禮。八月，西巡守至於西嶽，如南巡守之禮，十有一月，北巡守至於北嶽，如西巡守之禮。

很顯然,《王制》是把巡狩的主要作用認爲是黜陟諸侯。《尚書大傳》中也有類此的說法。《白虎通義·巡狩》說:

> 三歲一閏,天道小備,五歲再閏,天道大備。故五歲一巡狩。三年小備,二伯出述職黜陟。一年物有終始,歲有所成,方伯行國。時有所生,諸侯行邑。傳曰:"周公入爲三公,出爲二伯,中分天下,出黜陟。"《詩》曰:"周公東征,四國是皇。"言東征述職,周公黜陟而天下皆正也。又曰:"蔽芾甘棠,勿翦勿伐,召伯所茇。"言召公述職親說舍於野樹之下也。

很顯然,這又把述職作爲黜陟諸侯的制度了。不僅述職黜陟諸侯的意義是前引《孟子》書所没有的,而且《白虎通》把三公以二伯身份出巡作爲述職的講法也和《孟子》謂"諸侯朝於天下曰述職",在制度形式上都迥不相同了。雖然《白虎通》的寫作時間較晚,但《漢書·王吉傳》已說《甘棠》爲召公述職之詩。王吉傳《韓詩》。《說苑·貴德》引《傳》曰,也說《甘棠》是召公述職之詩,《說苑》作者劉向傳《魯詩》,所引當爲《魯詩》之《傳》。《尚書大傳》也曾說:"三年一使三公黜陟,五年親自巡狩。"[1]《白虎通》應當就是根據漢初這些思想而編寫的。[2]

---

[1] 陳壽祺輯校《尚書大傳》卷一下。

[2]《尚書大傳》雖說"三年一使三公黜陟",但又說"古者諸侯之於天子,五年一朝,朝見其身,述其職。述其職者,述其所職也",還不是以述職爲黜陟,述職的解釋也還同於《孟子》。《史記·燕世家》言:"召公之治四方,甚得兆民和。召公巡行鄉邑,有棠樹,決獄政事其下。民人思召公之政,懷棠樹不敢伐,歌詠之,作《甘棠》之詩。"也還没有用述職來解釋《甘棠》。《說苑·貴德》言:"《詩》曰:'蔽芾甘棠,勿翦勿伐,召伯所茇。'《傳》曰:'自陝以東者周公主之,自陝以西者召公主之,召公述職當桑蠶之時,不欲變民事,故不入邑中,舍於甘棠之下而聽斷焉。陝間之人皆得其所,是故後世思而歌詠之。'"《漢書·王吉傳》載吉上書:"昔召公述職,當民事時,而聽斷焉,時人皆得其所,後世思其仁恩,至乎不伐,《甘棠》之詩是也。"注云:"《韓詩》說昔召公述職云云。"可見《韓詩》、《魯詩》都已用述職來解釋《甘棠》了。劉向《五經通義》說:"王者已有州伯,所以復設二伯何?欲使黜陟也。三歲一閏,天道小備,故二伯黜陟也。何以爲二伯乎?曰:三公在外稱伯,東西分爲二,所以稱伯,欲抑之。三公,臣之最貴者也,又以王命而行天下,爲其盛故抑之,明有所屈也。"從這裏可以看出,今文學家先有三公黜陟的理論,然後改變述職的意義,使其合於三公黜陟,再用詩以比傳說明,《白虎通義》的說法是這一理論已編構完善之後。

《尚傳大傳》又還有以貢士爲黜陟的辦法，以朝諸侯行黜陟的辦法。[1]《白虎通》又還有以功德黜陟遷位的辦法。[2]但無論哪一種黜陟的辦法，都找不出任何史實爲證，都只是今文學家的理想而已。在尚賢思想的支配下，既主張選賢能立以爲諸侯，如果沒有對諸侯進行黜陟的權力和辦法，又將如何能保證諸侯不違法虐民。兩者完全是相依而起，使理想更趨完密。

自春秋戰國以後，周的封建制度（不是五種生產方式的封建制度）已經崩潰，郡縣制度已經建立，而今文學家還提出封建制度作爲理想，豈不是開倒車嗎？對這問題，我們考慮應當這樣來理解：第一，“秦不封建孤立而亡”，是漢初人們的普遍認識，賈誼在《過秦論》中就曾說：“鄉使二世有庸主之行而任忠賢，裂地分。民以封功臣之後，建國立君，以禮天下，……天下集矣。”今文學家當然也没能脱離當時的影響。第二，今文學制度多託古，而古無郡縣之制。且雖行封建而對諸侯有選賢和黜陟等制度，則使諸侯的廢立已和郡縣守令的任免相去無幾。所以今文學家雖主張行封建，但其所提倡的封建制已不同於周代的封建制了。

（五）明堂

東漢學者賈逵、服虔、潁容都説明堂就是大學（天子國學），蔡邕《明堂月令論》對明堂制度闡釋很詳，也説明堂就是大學。東漢以來，學者們在討論明堂時常常總是糾纏在“五室”、“九室”—五間房子或九間房子—的爭論上，而沒有注意到明堂大學這一制度所體現的政治意義，從趙綰、王臧

---

[1] 陳壽祺輯校《尚書大傳》卷二載：“古者諸侯之於天子也，三年一貢士，天子命與諸侯輔助爲政，所以通賢共治，示不獨專，重民之至。大國舉三人，次國舉二人，小國舉一人。一適謂之攸好德，再適謂之賢賢，三適謂之有功。有功者，天子賜以車服弓矢，再賜以秬鬯，三賜以虎賁百人，號曰命諸侯，命諸侯得專征。……有不貢士謂之不率正者，天子黜之：……一黜少黜以爵，再黜少黜以地，三黜而爵地畢。”同書卷一下載：“天子執冒以朝諸侯，見則覆之。故冒圭者天子所與諸侯爲瑞也。……無過行者得復其圭，以歸其國，有過行者留其圭，能改過者復其圭。三年圭不復少黜以爵，六年圭不復少黜以地，九年圭不復而地畢。”

[2]《白虎通義・考黜》言：“小國考之，有功增土進爵。後考無功，削黜，後考有功，上而賜之矣。五十里不過五賜而進爵土，七十里不過七賜而進爵土，能有大小、行有進退也。……盛德之士亦封之，所以尊有德也。以德封者必試之爲附庸，三年有功因而封之五十里。元士有功者亦爲附庸，世其位。大夫有功成封五十里，卿功成封七十里，公功成封百里。士有功德遷爲大夫，大夫有功德遷爲卿，卿有功德遷爲公，故爵主有德、封主有功也。”

和河間獻王的事看來,明堂制度是具有重大的政治意義的。

《漢書·儒林傳》載:漢武帝初即位,王臧爲郎中令,趙綰爲御史大夫,請立明堂,……太皇竇太后……得綰、臧之過,以讓上曰:"此欲復爲新垣平也。"上因廢明堂事,下綰、臧吏,皆自殺。

《史記·五宗世家·集解》引《漢名臣奏》杜業奏曰:"河間獻王經術通明,積德累行,天下雄俊衆儒皆歸之。孝武帝時,獻王朝,被服造次必於仁義,問以五策,獻王輒對無窮,孝武帝艴然難之,謂獻王曰:湯以七十里、文王以百里,王其勉之。"王知其意,歸即縱酒聽樂因以終。

這裏只説了獻王因"問以五策,輒對無窮"而遭到武帝的忌妒,但没有説明對答的内容是甚麽,《漢書·河間獻王傳》載:"武帝時,獻王來朝,獻雅樂,對三雍宫。"師古注引應劭曰:"辟雍、明堂、靈臺也。"王先謙《補注》引胡三省曰:"謂對三雍宫之制度,非召對於三雍宫也。"《藝文志》儒家有《河間獻王對上下三雍宫》三篇。案漢多以明堂、辟雍、靈臺爲一,謂之三雍。"三雍宫"應當就是獻王對答武帝的内容,就是指的明堂制度,這就使我們知道,趙綰、王臧以請立明堂而被殺,河間獻王也因暢談明堂制度遭到忌妒而抑鬱以死。這不是正顯示出明堂制度含有與統治者不能相容的政治意義嗎?

《左傳》襄公三十年載:"鄭人游於鄉校以論執政。然明謂子産曰:'毁鄉校,如何?'"然明提出撤銷鄉校的原因,是因爲鄭人群相聚會在鄉校議論國政得失。從一般常識來看,鄉校是學子讀書的地方,而不是國人群相聚會的地方,如要阻止國人議政,只須下令禁止就行了,提出毁鄉校豈不是小題大做! 但我們且看看《周官》就可明白:前面曾引用過《地官》:"師氏掌國得失之事以教國子弟。保氏掌諫王惡,而教國子以道。"説明學校本來就有"掌國得失"、"諫王惡"的職責。它當然就要議論政治了。然明要求毁鄉校就是想從根本上取消這一制度。《管子·桓公問》説:"黄帝立

明臺之議者，上觀於賢也；堯有衢室之問者，下聽於人也；……湯有總街之庭，以觀人誹也。"惠棟《明堂大道録》："明臺、衢室、總街，皆明堂也。"《管子》作者特别强調了"觀賢"、"聽人"、"觀誹"，正是根據師氏、保氏、鄉校有議政的職責爲出發點的。今文學家强調明堂制度，其意義正在"明堂議政"這一點。在論述"辟雍"段中，我們曾指出過周代的大學和今文學家理想的大學不同。周的大學是一群貴族子弟的學校，所謂大學議政，只不過是貴族子弟的課程實習而已。今文學理想的大學則不然，它已經不完全是貴族子弟的學校了，滲入了從王朝領地和諸侯領地所選送來的大量的秀選之士，這批人是從農村、從鄉校選拔出來的優秀分子，富有廣泛的代表性。這樣的太學議政便不再是貴族子弟的課程實習，而是具有全國性的對政治的"獻可替否"(獻善而止不善)。今文學家所稱頌的接受禪讓的天子既曰虞舜，虞是國號，舜就是諸侯，但儒者卻要説舜"耕歷山，漁雷澤，陶河濱，作什器於壽丘"，是從事農業手工業的生產者。這樣，從天子以至太學生，都是來自甽畝之中，同在明堂議政，這種理想就很高了。根據典籍記載，天子朝諸侯是在明堂，頒布政令是在明堂，養老尊賢是在明堂，而斷獄、獻俘也在明堂，王朝的國家大事幾乎完全集中在明堂了。而今文學家偏偏要想在這樣的場合來議論國政，而又適遇雄才大略的專制君王——漢武帝，趙綰、王臧怎麽會不招致殺身之禍，河間獻王又怎麽不招致忌妒呢？

明堂議政這一思想，一方面源於太學議政，另方面也源於《周官》的外朝"致萬民而詢焉"的制度。

在古代氏族社會時代，凡氏族中比較重大的事件都須交付氏族全體會議討論。《詩經》所説"詢于芻蕘"，[1]《尚書》所説"謀及庶人"，[2]可能就是這一制度的遺迹。《尚書・盤庚上》記殷王盤庚遷殷就曾"命衆悉至於庭"而反復告誡。《孟子・梁惠王》記周太王去豳也是"屬其耆老"而説明

[1]《詩・大雅》、《生民》、《板》。
[2]《書・洪範》。

道理。在《周官》中還明確作爲一項制度：

《秋官·小司寇》：掌外朝之政，以致萬民而詢焉：一曰詢國危，二曰詢國遷，三曰詢立君。其位：王南鄉，三公及州長百姓北面，群臣西面，群吏東面。小司寇擯以敘進而問焉。

《地官·大司徒》：若國有大故，則致萬民於王門。

《地官·鄉大夫》：大詢於衆庶，則各帥其鄉之衆寡而致于朝。

《秋官·朝士》：掌建邦外朝之法，左九棘，孤、卿、大夫位焉。右九棘，公、侯、伯、子、男位焉，群吏在其後。面三槐，三公位焉，州長衆庶在其後。左嘉石，平罷民焉。右肺石，達窮民焉。帥其屬而以鞭呼趨，且辟，禁慢朝錯立族談者。

外朝是對内朝而言，内朝以朝群臣，處理經常政務，而外朝則以朝萬民，處理國家重大事件，如國危、國遷、立君之類。在朝見時，三公、孤、卿、大夫、公、侯、伯、子、男、群士、群吏、州長、衆庶、罷民、窮民等都各有一定的部位，朝士則專門負責維持朝時秩序，禁止不嚴肅、亂部位、交談等現象。如要發言，由小司寇安排次序，萬民齊集，是極其莊嚴的。[1]但是，這裏所説的"萬民"(即衆庶)，應當予以界説：這裏的萬民是只有鄉大夫和州長統領的六鄉之民，而六遂以下之民是不包括在内的。只有在鄉大夫的職責内才有"帥其鄉之衆寡而致於朝"的規定，在外朝時就由鄉大夫及其下級——州長帥領萬民站在三公後面。在遂大夫、遂師等六遂官吏的職責内，就没有"帥其衆致於朝"的規定，而在外朝中也没有他們站立的部位。這種現象不難理解，前面説過六遂以下所居是被征服部族，没有當

[1] 邱濬《大學衍義補》卷四十五言："外朝在庫門之外，最居外者也，人君不常御。國家大典禮則於此朝會，而朝士掌其法：有大疑難則於此詢問，而小司寇掌其政。……朝著之間，有上下之位，有前後之次，入者必循序漸進，而不可參差，立者必肅容守次，而不可錯亂，非奏對不言，無故不可聚而喧嘩。故當人臣朝見之時，小司寇則擯而相之，使之次第而進；朝士則帥其屬而用鞭呼號以肅之，使之各趨其位而知所避焉。"是邱濬已知《周官》外朝之事，惜其不知爲朝萬民之制。

兵、受教育的權利,當然就更不會給予他們以討論國家大事的權利了。周代之"致萬民而詢焉"的制度乃是一種種族歧視的政治權利不平等的制度。《小司寇》又載:"以三刺斷庶民獄訟之中,一曰訊群臣,二曰訊群吏,三曰訊萬民,聽民之所刺宥,以施上服下服之刑。"鄭注:"民言殺,殺之;言寬,寬之。"是周代"訊萬民"的制度除了國危、國遷、立君等事外,還施行在重大刑事案件上。《周官》所規定的這種不平等制度,到春秋時代都還存留在一些國家中。我們且看《左傳》的記載:

僖公十五年載:秦、晉戰於韓原,秦獲晉侯以歸。……晉侯使郤乞告呂飴甥,且召之。子金教之言曰:"朝國人而以君命賞,且告之曰:孤雖歸,辱社稷矣,其卜貳圉也。"衆皆哭,晉於是乎作爰田。呂甥曰:"君亡之不恤,而群臣是憂,惠之至也,將若君何?……"對曰:"征繕以輔孺子。諸侯聞之,喪君有君,群臣輯睦,甲兵益多,好我者勸,惡我者懼,庶有益乎!"衆說。晉於是乎作州兵。

定公八年載:衛侯欲叛晉,公朝國人,使(王孫)賈問焉,曰:"若衛叛晉,晉五伐我,病何如矣。"皆曰:"五伐我,猶可以戰。"賈曰:"然則如叛之,病而后質焉,何遲之有?"乃叛晉。

哀公元年載:吳人之入楚也,使召陳懷公。懷公朝國人而問焉,曰:"欲與楚者右,欲與晉者左,陳人從田,無田從黨。"

這些不正是《周官》所說詢國危、詢國遷、詢立君的具體事例麽!而陳懷公又把國家的外交政策取決於這樣的會議,更說明這種會議權力的廣泛。在陳懷公的例子裏,使我們知道,參加會議的成員中,不僅是有田產者可以參加,無田產者也可以參加,《周官》所說"罷民"、"窮民"大概就是這裏所說的無田者。但是,這裏所朝見和詢問的對象仍然只限於"國人",而野人是不得參加的,說明這正是周代的舊制度。

外朝制度的不平等的根源是在於周王朝的種族歧視政策,假如撇開這一制度的種族差別來看,也還不失爲一個較好的制度。但是,在種族差

別消除以後,同一集體的成員數量必然大增,這又造成實行這一制度的事實上的困難,特別是在秦漢大一統局面下更屬不可能。於是今文學家根據這一制度的精神,擴大了太學議政的範圍,而集中了來自全國各地鄉學的没有種族差異的各成員來議政,以繼承這一原始民主制度的傳統。用外朝三詢制度的史實來理解明堂議政,就使我們更進一步地認識到明堂制度意義的重大和規模的宏闊。像這樣意義重大和規模宏闊的制度,豈是五間房子、九間房子的問題? 所以《尚書大傳》又提出了東堂青陽距邦八里,南堂明堂距邦七里,西堂總章距邦九里,北堂玄堂距邦六里的四郊明堂。[1]這四郊明堂也就正是《王制》的"大學在郊",《學禮》所説的東學、南學、西學、北學等四郊大學。[2]《尚書》逸篇又載有四郊之社,[3]馬融注《周官》以四郊之社就在四郊明堂處,[4]是被認爲"起大事,動大衆,必先有事於社而後出"[5]的祭壇,這就更加重了明堂議政的意義。至於《考工記》所載明堂,乃古明堂,其主要作用是朝諸侯,正是孟子、荀子所説的明堂。[6]東漢以下的學者放下規模宏大的四郊明堂及其所具重大政治意義不講,反因《考工記》和《大戴禮》的差異而糾纏在五間房子、九間房子的爭論上,這是毫無意義的。

《史記·封禪書》載:武帝時,"趙綰、王臧等以文學爲公卿,欲議古立明堂城南以朝諸侯,草巡狩、封禪、改歷服色事,未就,……綰、臧自殺。"《漢書·劉歆傳》載哀帝時歆《移讓太常博士書》説:"往者綴學之士,不思廢絶之闕,苟因陋就寡,分文析字,煩言碎辭。……至於國家將有大事,若立辟雍、封禪、巡狩之儀,則幽冥而莫知其原。"可見明堂、辟雍、封禪、巡狩

[1] 陳壽祺輯校《尚書大傳》卷三。
[2]《大戴禮記·保傅》引。
[3]《白虎通義·社稷》引。
[4]《續漢書·祭祀志》引馬融《周禮·注》曰:"社稷在右,宗廟在左。或曰王者五社:大社在中門外,唯松,東社八里唯柏,西社九里唯栗,南社七里唯梓,北社六里唯槐。"以邦距來看,四郊社正是在四郊明堂處。
[5]《爾雅·釋天》。
[6]《孟子·梁惠王》下載齊宣王問曰:"人皆謂我毁明堂,毁諸,已乎。"趙氏注:"謂泰山下明堂,本周天子東巡狩朝諸侯之處也。"《荀子·彊國》言:"雖爲之築明堂於塞外而朝諸侯,殆可矣。"都是以明堂爲朝諸侯之所。

等制度，一直是儒家思想中的重要制度，是儒生講論的重要内容，在武帝時都還能向王朝提出，而到哀帝時便“幽冥而莫知其原”了，這不能不說是一個重大的變化。這一變化的原因究竟何在，我們且看看漢時所說孔子傳《春秋》的事。《漢書・藝文志》說：“《春秋》所貶損大人當世君臣，有威權勢力，是以隱其書不宣，所以免時難也。”又說：“所褒貶不可以書見，口授弟子。……及末世口說流行，故有公羊、穀梁、鄒、夾四家之傳。”《春秋》的“微言大義”不敢著於文字，正以迫於當世君王“威權勢力”。明堂等制度之所以“幽冥而莫知其原”，也猶如“《春秋》大義”，同樣是迫於君主專制的淫威，趙綰、王臧就是前車之鑒，誰又能不望而卻步呢？我們再就各項理想制度與漢王朝的現行制度對比起來看，就更明顯：井田制度和當時的豪强兼併相矛盾，辟雍選賢和當時的任子爲郎相矛盾，封禪禪讓和當時家天下傳子相矛盾，大射選諸侯和當時以恩澤封侯相矛盾，明堂議政和當時的專制獨裁相矛盾，像這樣處處與時代相矛盾的制度，正是一種反抗現實的意識形態。而當時的儒者又不敢鮮明地提出來作爲反抗綱領，而託之於古聖先賢以避難免禍。這樣做雖可使理想制度不致遭到扼殺，但卻無法避免要和真實的歷史陳迹在某些部份發生矛盾了。西漢末年和東漢時期長時間在經學上所存在的今古文學之爭，便是這一矛盾的總爆發。今文學是傳自先秦儒家，其學術各有師授，古文學是創自西京末葉，其講論是篤守舊典，故今文學所講是理想制度，古文學所講是歷史陳迹，兩者是迥然不同的，然而卻又都在六經的旗幟下講論學術，當然就要形成誓不並存、互相攻擊的局面了。古文學家抓住舊史來批駁今文學，說今文學家“信口說而背傳記”，“怪舊藝而善野言”。但是，正是在這些“口說”和“野言”中包含着不敢書見的微言大義。六經都是“舊法世傳之史”，六經之能脱離舊法世傳之史而上升爲“聖經賢傳”，成爲一個有獨特思想的學術體系的經學，則正是由於儒生們依附六經灌注了自己的思想，依附六經寄託了自己的整套理想制度。井研廖先生說：“今文是經學，古文是史學”，正是指此。但自西漢中葉以後，今文學家已不能恪守其所繼承的學術思想，已不能闡說其所繼承的理想制度的精神實質，而今文學家又有其不敢鮮

明提出其思想實質的先天缺陷,而其治學方法上所暴露的"分文析字,煩言碎辭"的作風,更給予古文學家以口實,今文學家當然就不能抵擋古文學家的攻擊了,因而在東漢中葉以後今文學也就逐漸衰微而終於湮滅了。

綜合上面所論,我們認爲今文學的理想是一個萬民一律平等的思想,井田制度是在經濟基礎上的平等,全國普遍建立學校是在受教育和作官吏機會上的平等,封禪是在出任國家首腦上的權利的平等,大射巡狩是在封國爵土上的平等,明堂議政是在議論政治上的平等。在這一律平等的基礎上,而後再以才德的高下來判分其地位,才德最高的人可以受命而爲天子,其次可以爲諸侯、卿、大夫、士,其不稱職者可以黜免,同時又還有輔助政府的議政機構。從形式上看,應當說這是一個氣魄雄偉、規模宏大的有理論根據有具體辦法的比較完善的思想體系。但無論如何也無法擺脱歷史對他們的局限:他們無法認識在階級社會中任何要求一律平等的理想都只能是幻想。同時他們也無法認識周代井田制度的崩潰是歷史發展的必然。雖然他們理想的井田已不同於周代的井田,但他們無法認識在土地私有制度既已發生發展以後,要實行授田還田的井田制度是絕不可能的了。同時,他們在理想的制度中還主張實行封建制度(封邦建國制度),甚至某些儒生還主張"盛德之士亦封之,所以尊有德也。以德封者,必試之爲附庸(三十里以下)",這是對舊制度反抗得不徹底的表現。雖然在理想中消滅了因種族、血緣造成的不平等,但卻又建立起一套基於才德的世襲諸侯,造成了新的不平等。同時他們無法認識到歷史上從來没有出於自願而退下政治舞臺的剥削者,他們想用禪讓的方法叫統治者交出政權的學説,除了給後世篡奪權位的野心家提供理論根據外,没有起到別的作用。同時,由於陰陽五行的色彩愈後愈濃,以致使人容易迷惑在陰陽五行的氣氛中而不復辨識其思想内容,從而掩没了其思想實質。這些顯然是由於歷史的局限,同時也還由於儒家知識份子的軟弱性,不敢進行尖鋭的鬥爭。但是,今文學家的思想雖然是帶有幻想性的、不徹底的、軟弱的、迷信氣氛濃厚的學術體系,然而卻不能因此而抹煞了在專制統治時代提出"革命"的進步性,不能因此而抹煞了在階級對抗異常尖鋭的時代提出"一

律平等"的進步性。

三

今文學家這些思想雖有它的局限性,但在階級對抗異常尖銳的專制時代能夠提出"革命"理論和"一律平等"的制度,這絕不是偶然的,是有其歷史根源的。

春秋戰國時代是我國歷史上的一個劇變時期,我們在前面談到西周時代鄉和遂在田制、兵制、學制上都是有差異的,到春秋時這些差異已在開始變化了。《左傳》僖公十五年:"晉於是乎作爰田","晉於是乎作州兵"。"於是乎作"的"作"字,應當就是創始的意思。作爰田就是廢舊井田而擴大畝量,[1]作州兵就是取消只限三郊才能當兵的規定,擴大及於三遂(諸侯三郊三遂,《管子》說"州者謂之遂"),於是鄉遂田制、兵制的差別在晉國就取消了。《學記》說:"黨有庠,術有序,國有學。"鄭康成讀術爲遂。《學記》作得較晚,這說明遂後來也設序(學校)了。鄉遂在學制上的差別也取消了。由於種族歧視政策所造成的鄉遂差別,已漸漸地泯滅殆盡了。到春秋末,貴族地位逐漸下降,民間教育興起,游士產生,入戰國而有布衣卿相出現,而貴族、庶民在政治權利和教育權利上的差別也日益縮短。在這些巨大變化之後,又繼之以漢高祖起自布衣而登天子寶座的重大歷史事件,在目睹耳聞這些情況下成長起來的漢儒,當然不會再在鄉遂重築貴庶之間的高牆了。但是,作爲儒家創始人的孔子和被稱爲亞聖的孟子,他們生長在春秋和戰國初,正是處在大變之中,而他們卻都是站在舊貴族的立場上,確乎還存在維護舊貴族的思想。《論語》載孔子說:"君子篤於親,則民興於仁;故舊不遺,則民不偷(薄也)。"[2]就是說:當君主的能够對自己的親戚

[1] 詳另文《中國歷代農産量的擴大和賦役制度、學術思想的演變》,載《四川大學學報》(社科版)一九五七年第二期。

[2]《論語·泰伯》。

篤厚一些，人民也就會仁愛起來；君主不隨意拋棄故舊大臣，人民也就不會薄情了。這正反映出當時社會已在變化了，舊的血緣關係的貴族已不爲君主所重視了，而孔子則主張挽回這種情況，扭轉當前的發展。孟子則說得更露骨，他說："所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。王無親臣矣，昔者所進，今日不知其亡也。"[1]又說："爲政不難，不得罪於巨室。"[2]這都和"周公謂魯公曰：'君子不施(弛)其親，不使大臣怨乎不以，故舊無大故則不棄也。'"[3]是前後一致的。所謂"世臣"、"巨室"、"故舊"，都是指的世襲貴族。他還贊美"文王之治岐也，耕者九一，仕者世録"的制度。他維護世襲貴族的傾向是很明顯的。他們看見舊制度正在崩潰，但卻要挽回它。孔子主張"君君、臣臣、父父、子子"，就是要求大家按舊的方式生活。孟子說"王政必自經界始"，他向滕國建議的卻是要恢復周代舊田制。儒家從孔孟這種維護舊貴族、舊制度的思想轉變而爲今文學主張一律平等的思想是一個不簡單的過程，是通過和先秦諸子各學派的相互鬥爭、相互影響而逐步發展的結果。

先秦諸子號稱百家，班固列爲九流十家，司馬談則只分六家，就實際論，主要者只儒、道、墨、法四家而已。[4]各家都起自戰國時期，在長期並存的歲月裏，彼此之間不斷的鬥爭、辨難。及至戰國晚期，各家在長期鬥爭過程中相互影響、相互吸收都改變了其原始的面貌。法家原來是非毀仁義的，而《管子》中的法家言卻主張仁義了。道家本來是非薄仁義的，而《吕覽》卻也主張仁義了。性與天道本來是孔子之所罕言，而《易傳》中則多言性與天道了。這是相互影響之最顯著者。《韓非子・顯學》說："孔子之死也，儒分爲八。""有子張之儒，有子思之儒，有顔氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。"儒分爲八正

[1]《孟子・梁惠王》。
[2]《孟子・離婁》。
[3]《論語・微子》。
[4] 另文《法家流變考》曾說："北方兵、農、縱横之學可統之於法，而東方陰陽、名辯之學可統之於墨，而雜家則可歸之於道。《漢志》所列九流及兵家實只儒、道、墨、法四家而已。"說詳該文。

是孔子後學分受别家影響、吸取了别家學説的現象。孟子説:“楊氏爲我,墨氏兼愛,子莫執中。”楊是楊朱,墨是墨翟,都是著名學派的領袖,子莫自然也應當是重要學派的代表,錢穆《先秦諸子繫年》考論子莫就是子張之子申詳。孟子批評子莫“執中無權,猶執一也。”《中庸》説:“君子時中”,孟子稱孔子爲“聖之時者也”。是子張之儒已與孔、孟不同。《漢書・藝文志》儒家有《子思》二十三篇,唐後不傳,就各書所引佚文來看,《子思》書非子思作,頗雜法家言(詳下),是子思之儒乃吸取法家思想的一派。郭沫若《十批判書》言莊子有取於顔氏之儒,《易・繫辭》所言哲理頗與《莊子》接近,而文中又獨贊顔氏之子,是《易傳》當爲顔氏之儒所傳,它是受道家影響的一派。《荀子・非十二子》説:“子思、孟子按往舊造説,造爲五行。”趙氏注《孟子》,削去《外篇》,《外篇》中可能雜有陰陽五行思想,是孟氏之儒之有取於陰陽家。《韓非子》説:“漆雕之儒,不色撓,不目逃,行曲則違於臧獲,行直則怒於諸侯。”是漆雕之儒當爲儒而近於俠者,《禮記・儒行》可能是這派的學説。[1]陶潛《聖賢群輔録》言“仲良傳樂”,公孫尼子《樂記》可能是仲良所傳,《樂記》思想接近道家,仲良之儒當爲儒之吸取道家者。荀卿書見在,其哲學思想和道家接近,又曾徵引《道經》;而其隆禮尊君則又和法家接近,是孫氏之儒爲儒而雜於道、法者。樂正氏應當就是《曾子・大孝》中的樂正子春,其論述孝道正與曾子思想合,《曾子》十八篇和《孝經》當就是子春所傳,其學説以孝爲主;墨子“以孝視天下”,《曾子・王言》、《制言》等篇也合於墨家明堂思想,樂正氏之儒可能吸取了墨家思想。再從李克、吴起來看,他們雖是子夏弟子,但他們的行事只能説明他們都應當是法家。八儒的有取於各家是無可置疑的。道家思想以天道爲中心,重形上而遺形下,《易傳》吸取了這一思想,變而爲以形下通形上,以天道明人事,以建立儒家道德的形上體系。這和本篇所述政治思想關係不大,茲從略。墨、法則重在政治,而對儒家政治思想的影響也很大,茲就儒家之吸取墨、法者略作分析如下:

[1] 説詳另文《漆雕之儒考》。

(一) 墨家

墨子身當戰國初期劇變之際，在孔子之後，孟子之前，但其政治態度則與孔、孟相反。孔、孟是站在舊貴族立場來維護世襲貴族，而墨子則是站在“役夫”、“賤者”立場來反對世襲貴族。[1]其學說以兼愛、尚賢爲主，兼愛以反對世襲貴族的血緣性的經濟地位，尚賢以反對世襲貴族的血緣性的政治地位。兼愛之極則不别親疏一律平等，尚賢之極則至於選天子。他主張一律平等，甚至主張君主和人民在工作和生活上都不應有差别。《荀子》批評他“僈差等”，說他“上功勞苦與百姓均事業，齊功勞”，[2]正是指的他這種思想。但他卻又把這一律平等的思想說成是天的意志(天志)，給他披上了神學的外衣。儒家則只吸取了這一律平等的思想而拋棄其天志學說。漢今文學理想制度以明堂最爲重要，而明堂制度則源於墨家。《漢書・藝文志》說：“墨家者流，蓋出於清廟之守，茅屋采椽是以貴儉，養三老五更是以兼愛，選士大射是以上賢。宗祀嚴父是以右鬼，順四時而行是以非命，以孝視天下是以上同，此其所長也。及蔽者爲之，見儉之利因以非禮，推兼愛之意而不知别親疏。”清廟就是明堂，是墨家各項大義都源出於明堂。《漢書》此說當源於墨家，墨家著作散佚頗多，不能因其不見於現存墨家著作中而加以懷疑。今文家不僅以明堂爲議政之所，禪讓行之於明堂，巡狩黜陟告歸於明堂，大射選侯於明堂，辟雍選賢也在明堂，是今文家的理想制度可以明堂制度統之。[3]儒家正是吸取以墨家思想的中心

---

[1]《墨子・貴義》載：“子墨子南游楚，楚王使穆賀見子墨子曰：‘子之言誠善矣，而君王天下之大王也，毋乃賤者之所爲而不用乎！’”《荀子・王霸》說：“是以縣天下，一四海，何故必自爲之。自爲之者，役夫之道也，墨子之說也。”這都是把墨子所行當作“賤者所爲”、“役夫之道”，而墨子也正是站在賤者、役夫的立場上。

[2] 見《荀子・非十二子》、《富國》。

[3] 潁容《春秋釋例》說：“太廟有八名，其體一也。肅然清靜謂之清廟，行禘祫、叙昭穆謂之太廟，告朔行政謂之明堂，行饗射、養國老謂之辟雍，占雲物、望氛祥謂之靈臺，其四門之學謂之太學，其中室謂之太室，總謂之宫。”蔡邕《明堂月令論》與此略同。鄭玄《駁五經異義》說：“天子曰辟雍，天子之將出征，受命於祖，受成於學。出征執有罪，反釋奠於學，以訊馘告，大學即辟雍也。”阮元《明堂論》總括起來說：“明堂者，天子所居之初名也，是故祀上帝則於是，祭先祖則於是，朝諸侯則於是，尊老、養賢、教國子則於是，饗射、獻俘馘則於是，治天文、告朔則於是，抑且天子寢食恒於是。”《尚書・堯典》叙堯、舜禪讓說：“受終於文祖。”鄭注：“文祖者，五府異名，猶周之明堂。”《堯典》說舜巡狩後“歸格於藝祖”。鄭注：“藝祖，猶周之明堂。”從以上所說看來，篇中所說辟雍選賢、封禪禪讓、巡狩黜陟、明堂議政都施行於明堂，因而明堂制度可說是諸政的總綱。

成爲儒家思想的中心。先秦諸子最能闡揚明堂思想者當推尸子，《尸子》書《漢志》爲雜家，就《尸子》書看，它不同於《吕覽》、《淮南》以道家思想爲中心的雜家，而是以儒、墨思想爲中心的雜家。《尸子》有《止楚師》一篇，就是記叙墨子止公輸般攻宋事。《尸子》又説："禹治水，……死於陵者葬於陵，死於澤者葬於澤，桐棺三寸，制喪三日。"都是根據於墨家學説。《明堂》一篇更是大講求賢務士之道：

> 古者明王之求賢也，不避遠近，不論貴賤，卑爵以下賢，輕身以先士，故堯從舜於畎畝之中，北面而見之。不爭禮貌，此先王之所以能正天地利萬物之故也。今諸侯之君，廣其土地之富，而奮其兵革之强以驕士，士亦務其德行美其道術以輕上，此仁者之所非也。曾子曰："取人者必畏，與人者必驕，今説者懷畏，而聽者懷驕，以此行義，不亦難乎！非求賢務士而能致大名於天下者，未之嘗聞也。夫士不可妄致也。……"是故曰：待士不敬，舉士不信，則善士不往焉。聽者耳目不瞿，視聽不深，則善言不往焉。孔子曰："大哉河海乎，下之也，夫河下天下之川故廣，人下天下之士故大。"故曰：下士者得賢，下敵者得友，下衆得者譽，故度於往古，觀於先王，非求賢務士而能立功於天下、成名於後世者，未之嘗有也，夫求士不遵其道而能致士者，未之嘗見也，然則先王之道可知已。

明堂就是大學，是養士之所，故他從人君必須禮賢下士來講論明堂，正是因爲養士的作用是觀賢議政。上以驕士，下以輕上，正是戰國時代游士政客和諸侯人君雙方的醜態，明堂正是消除它的絶好形式。所以《尸子》又説："黄帝曰合宫，有虞氏曰總章，殷人曰陽館，周人曰明堂，此皆所以名休其善也。"正是指出明堂是爲政之要。《藝文志》稱尸佼魯人，《穀梁傳》爲魯學，曾再次引尸子的話以釋《春秋》，而《尸子》也載穀梁俶傳《春秋》事。尸子很可能是一位《穀梁》先師，墨家明堂理論可能就是通過尸子而傳給漢代今文學家的。

墨家"以孝視天下",戰國晚期的儒家也特別重視"孝道",《曾子・大孝》以孝來統括各項德目,且又有《孝經》的出現。《孝經》中有所謂天子之孝,諸侯之孝,卿大夫、士、庶人之孝,也統括了一切德目。漢代緯書載:"孔子曰:吾志在《春秋》,行在《孝經》。"更是特別提高《孝經》的地位使其和《春秋》並列。墨家法夏,而《孝經》多用夏法。[1]且又説:"先之以博愛而民莫遺其親。"很明顯,這都是吸取了墨家思想的結果。《曾子》、《孝經》所講的"孝道"已較孔、孟所講的"孝道"大大向前發展,其内涵已不同了。[2]

儒家吸取墨家思想而又能進一步發展者,當以《禮記・禮運》最爲顯著。《禮運》思想來自墨家,以伍非百先生《墨子大義述》分析得最爲透徹,他說:

> 《禮運》大同之説,頗與儒家言出入,學者或疑其非孔氏書,或以爲學老、莊者糁入之。實則墨子之説而援之以入儒耳。蓋儒者數傳之後,墨家兼愛、尚同之理想,已大見重於世人,孔子所謂堯、舜猶病者,而墨子以爲實行不難,子游弟子等乃援墨入儒,謂仲尼亦有此説云耳。明知墨家之兼愛與儒家之禮不相容,别爲大同、小康二説,謂姑先行小康之治,仍徐跂於大同,此《禮運》之所由作也。《禮運》大同説與其他儒家言不甚合,而與《墨子》書意義多符,文句亦無甚遠,"天下爲公"則尚同也,"選賢與能"則尚賢也,"講信修睦"則非攻也,"不獨親其親、不獨子其子"則兼愛也,"貨惡其棄於地,力惡其不出於身"則節用、非命也。"使老有所終,壯有所用,幼有所長,矜寡孤獨廢疾者皆有所養",則"老而無妻子者有所侍養以終其壽,幼弱孤童之無父母者有所依放以長其身"之文也。"貨不必藏於己,力不必爲己",則"餘力相勞,餘財相分,餘道相教"之義也。"謀閉而不用,盜賊竊亂不作",則"盜賊無有,誰竊、誰亂"之語也。總觀全文,大抵摭拾《墨子》

---

[1] 墨家法夏説詳下,《孝經》多用夏法本章太炎《孝經夏法説》。
[2] 參李源澄:《從儒學史上言孝弟義》,載《文教叢刊》第一卷第二期。

之文，其爲墨家思想甚爲顯著。……篇中下文，聖人能使天下爲一家，中國爲一人，亦《墨子·尚同篇》語。

儒家既採取墨家思想以入《禮運》，但禮樂則爲墨家所非毀，故儒者不得不揭出禮樂的根源來説明禮樂的必要性。所以《禮運》在敘述了大同、小康之後，又説："昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實、鳥獸之肉，飲其血，茹其毛。未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後修火之利，範金合土，以爲臺榭宮室牖户，以炮、以燔、以亨、以炙，以爲醴酪，治其麻絲，以爲布帛，以養生送死、以事鬼神上帝。"這是從社會發展的觀點來説明禮樂的起源，人類從野蠻進入文明，是歷史的必然。同篇又説："飲食男女，人之大欲存焉，死亡貧苦，人之大惡存焉，故欲惡者，心之大端也，人藏其心，不可測度也。……欲一以窮之，舍禮何由哉？"又説："故聖王修義之柄、禮之序，以治人情，故人情者，聖王之田也，修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。故禮也者，義之實也，協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。"認爲人生而有欲、有惡、有情，而禮正所以調理人之欲、惡、情，使其能合於義，只要能合於義，雖是先王所無之禮，也是可以創造的。這是從人的本能上來説明禮的必要，大同世界，也不過是禮的極點。儒家雖然一方面從理論上來説明禮樂的必要性，以回答墨家的批評，同時在另一方面也對禮樂作了適當的精簡。先秦傳儒家經典都以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》並稱，或《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》並稱，或《詩》、《書》、《禮》、《樂》並稱，而入漢以後《樂經》不傳。廖先生説："今學家因日月祭之瀆祀，乃訂爲四時殷祭，厚葬之致禍，乃專主薄葬。"又説："古禮從周多繁文，今禮變周多簡質。"應當説，這些精簡正是由於接受了墨家的批評。

（二）法家

法家較墨家稍爲後起，其對政治的態度也是反對世襲貴族的。但是墨家是站在一切平等的基礎上來反對世襲貴族，而法家則是站在擴張君權的基礎上來反對世襲貴族，這是墨家和法家們的根本分歧。所以墨家

的著作中闡明一切平等的理論多,而法家在著作和行事上則以摧抑世襲貴族的政績多。商鞅在秦,《史記》載其"日繩秦之貴公子",又令"宗室非有軍功,論不得爲屬籍"。這確實能收到"强公室、杜私門"的效果,但他因此在孝公死後被貴族害死。吳起也是個法家,史載他在楚,"廢公族疏遠者","謂荆王……令貴人往實廣虚之地","教(楚)悼王……使封君三世而收爵禄",也是大力打擊世襲貴族,結果也是被貴人射死。[1]史載:秦"師申、商之法,行韓非之説",[2]《漢舊儀》言:"始皇滅諸侯爲郡縣,不世官,守、相、令、長以他姓相代,去世卿大夫。"這算是徹底地取消了世襲貴族有特權。反對世襲貴族可説是法家思想最主要的一面。而孔、孟則是維護世襲貴族的(見前),但是《公羊傳》裏卻一而再地"譏世卿",説"世卿,非禮也"。[3]李源澄氏説:"譏世卿是《公羊》義,非《春秋》義",這是很正確的。很清楚,這正是《公羊》家吸取了法家思想。他如《春秋》大一統義、尊王義,也都是受到法家的影響。

《漢書・藝文志》儒家有《子思》二十三篇,除《禮記》中收録的《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》爲純儒家思想外,其見於諸書所引佚文則頗多法家思想。《後漢書・袁紹傳・注》引"兔走於街,百人追之,貪人俱存,人莫之非者,以兔爲未定分也。積兔滿市,過者不顧,非不欲兔也,分定之後,雖鄙不爭。"這和《慎子》、《商君書》不僅是思想一致,且文字也大同小異。[4]《孔叢子・記問》載:"子思問於夫子曰:'爲人君者莫不知任賢之逸也,而不能用賢。何故?'子曰:'非不欲也,所以官人任能者由於不明也,其君以譽爲賞、以毀爲罰,賢者不居焉。'"[5]《抗志》又載子思對衛君説:"君將以名取士耶? 以實取士耶?"都正和《韓非子・有度》所説"今若以譽進能,則臣將離上而下比周;若以黨舉官,則民務交而不求用於法。故官之失能者其國亂,

[1] 吳起事分别見《史記・吳起列傳》、《吕氏春秋・貴卒》、《韓非子・和氏》。
[2]《漢書・董仲舒傳》載仲舒語。
[3] 見《公羊傳》隱公三年、宣公十年。
[4]《慎子》見《群書治要》引,《商君書》見《定分》。
[5]《孔叢子》爲王肅僞撰,但其所載子思事與其他書籍所引子思事相合,是王肅作僞當有所據,而非憑空杜撰,故引以爲證,下同。

以譽爲賞、以毀爲罰也”的思想相同。《孔叢子・公儀》載：“穆公問子思曰：‘吾國可興乎？’對曰：‘苟君與大夫慕周公、伯禽之治，行其政化，開公家之惠，杜私門之利，結恩百姓，修禮鄰國，其興也勃矣。’”“强公室，杜私門”正是商鞅所以治秦、吳起所以治楚而韓非所諄諄告誡人君者。《孔叢子・居衛》載：“子思居衛，言苟變於衛君曰：‘其材可將五百乘。……’君曰：‘……變也嘗爲吏，賦於民，而食人二雞子，以故弗用。’子思曰：‘……君處戰國之世，選爪牙之士，而以二卵棄干城之將，此不可使聞於鄰國者也。’”這種爲了富國强兵而重才不重德的思想，也正是法家思想的反映。晁公武《郡齋讀書志》卷十引《子思子》：“孟軻問牧民之道何先？子思曰：‘先利之。’孟軻曰：‘君子教民，亦仁義而已，何必曰利。’子思曰：‘仁義者固所以利之也。……《易》曰：利者，義之和也。又曰：利用安身，以崇德也。此皆利之大者也。’”此文亦見《孔叢子・雜訓》。這顯然是針對孟子“先義後利”、“亦有仁義而已，何必曰利”等思想而發，並引用《易經》來調和義利的對立。這正反映出子思書出《孟子》以後，它吸取了各家學説，而最顯著的則是法家思想。今文學家常説：“《春秋》改周之文從殷之質”，從殷之質的實質，就是取法於法家（詳下），而“文、質”論則又源出《禮記・表記》，《表記》爲子思之書，今文學家之大量吸取法家思想當正是以子思之儒爲先導。

今文家常説：“《春秋》改周之文從殷之質。”[1]又説：“文質再而復。”又常説：“夏之政忠，忠之敝小人以野，故殷人承之以敬，敬之敝小人以鬼，故周人承之以文，文之敝小人以僿，救僿莫若忠，三王之道若循環，終而復始。”[2]很顯然，這是兩種不同的循環論。根據前者，繼周而王者應當取法於殷。根據後者，則繼周而王者應當取法於夏。這豈不是互相矛盾的麽？而且這又和孔、孟、荀一貫相傳的從周的説法不一致。[3]今文學家爲甚麽

[1]《公羊傳》隱七年何休《解詁》。

[2]《史記・高帝本紀》，《白虎通義・三教》同。

[3]《論語・八佾》：“周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。”《孟子・離婁》：“今也小國師大國而恥受命焉，如恥之，莫若師文王。師文王，大國五年，小國七年，必爲政於天下矣。”《荀子・非相》：“五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹、湯有傳政，而不若周之察也。”是孔、孟、荀都主張從周。

會提出這種既和孔、孟、荀思想不合而又自相矛盾的理論呢？要解決這一問題，只需瞭解所謂的“殷”和“夏”是甚麽意義，便可迎刃而解了。從表面上看，法殷是法殷之質，法夏是法夏之忠，而實際上則並不如此。今文家所謂“夏”的實質是指的墨家思想，而所謂“殷”的實質則是法家思想。法夏、法殷就是兼取墨、法兩家的思想。《淮南子·要略》説：“墨子背周道而用夏政。”《莊子·天下》稱墨子説：“不能如此，非禹之道，不足謂墨。”《墨子·公孟》也自許爲“法夏”。墨家之説“法夏”，也正如儒家之説“從周”，至爲顯然，近世學者多已承認。《韓非子》説：“殷之法，刑棄灰於街者。”[1]《新序》言商鞅之法：“棄灰於道者被刑”。[2]就是説商鞅之法是根據殷法。荀卿説：“刑名從商，爵名從周。”[3]也正因爲刑法多從殷來，故説“刑名從商”。董仲舒説：“殷人執五刑以督姦，傷肌膚以懲惡，……秦國用之，死者甚衆。”[4]是秦人所用就是殷人之法，而他又曾説：“秦師申、商之法、用韓非之説。”是申、商、韓非所傳都是殷法。法家之取法於殷當也是無可置疑的（詳另文《儒家法夏法殷義》）。已知墨家思想是法夏，法家思想是法殷，則今文學家所説法夏、法殷是兼取墨家、法家思想就很顯然了。不説是取於墨家、法家而説是法夏、法殷者，只不過是因儒與墨、法長期相互攻擊而不願意顯明表示其“舍己從人”而已。

根據上面分析，我們可以説，從戰國晚期到漢初這段時間，儒家思想發生了一次巨大變化，它吸取了很多其他學派的思想，使儒家思想向前發展了一步，不僅是在思想内容上豐富了，宏大了，同時還通過和各家鬥爭的鍛煉而在理論上提高了，在思想方法上深入了。

前面談到，先秦諸子各學派在戰國末期都互相吸取，同時還必須看到，他們不僅是吸取而已，而且還是在保持其獨特傳統的基礎上，圍繞着自己的中心思想來吸取别家的學説以充實自己。司馬談説：道家“因陰陽

[1]《韓非子·内儲説上》。
[2]《史記·商君列傳·集解》引。
[3]《荀子·正名》。
[4]《漢書·董仲舒傳》載仲舒語。

之大順，采儒墨之善、撮名法之要”，又説道家“其術以虚無爲本，以因循爲用”，就是一個最顯著的例證。《吕覽》、《管子》、《淮南子》都是在這樣的原則支配下所産生的作品。他如《韓非子》是集商鞅之法、申子之術、慎到之勢而成一家，又取道家之説以爲君人南面之術，而始終不離其“不别親疏、不殊貴賤一斷於法”，“尊主卑臣”的中心。又如《墨經》，已放棄其前期天志、明鬼等思想，而接受儒家忠孝等德行學説，然終不離其“兼相愛、交相利”的中心。且諸子思想既相互影響而日趨成熟，於是各家都就其主要思想提綱撷要而制作爲“經”，道家有《道經》，墨家有《墨經》，《韓非子・内儲説》、《外儲説》也都有《經》，都是作爲各家的經典。儒家也不例外，“六藝經傳以千萬數”，也正是儒家吸取了諸子思想而折衷於六藝的結果。只不過其他各家重在理論的創樹而忽視傳統文獻，儒家則既重理論又重文獻，諸子以創樹理論爲經，儒家則以傳統文獻爲經，只有明確了這種先秦諸子發展的情況，才能把握對漢代經學(主要指今文學，下同)的認識。認識了“六藝經傳”是諸子思想的發展，才能認識漢代經學自有其思想體系，才不會把六藝經傳當作史料看待。在肯定了經學自有其思想體系後，再來分析經學家所講的禮制，才能看出這些禮制所體現的思想内容。明確了經學自有其思想體系，再結合諸子學派作“經”的事來看經師們所傳的六經，就可知道六經雖是舊史，但經學家不可能絲毫不動地把舊史全盤接受下來，必然要删去舊史中和新的思想體系相矛盾扞格的部分，這樣才能經傳自相吻合，如像廖季平先生所説的“六經傳記，重規累矩”。因此，應該承認漢人所説删《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》，作《春秋》完全是事實，只不過不能一齊都堆在孔子頭上而已。只有這樣，才能認識漢代經學雖然是從孔、孟儒家演變而來，經學家也把孔子尊爲素王，但其思想内容已大大和孔、孟有别了。從前有人認爲孔、孟是維護世襲貴族那樣的舊社會制度的，經過戰國以後這種舊制度已經徹底崩潰，而儒家在漢反更盛行，似乎是不可理解。這不是别的，正是由於儒家思想隨着時代的前進而向前發展了。它吸取先秦諸子各家思想，使它在理論上較各家爲全面，它重視了三古的典章制度，使它在方法上較各家爲具體，然後才認識它能够得到大量信徒並

不是偶然的。它不僅在戰國晚期被認爲是和墨家平分秋色的顯學,即使在素不好儒且曾焚書坑儒的秦朝也是博士中的多數派。

《史記·叔孫通列傳》載:"陳涉起山東,使者以聞,二世召博士諸儒生問,……博士諸生三十餘人前曰:'人臣無將,將即反,罪死無赦。願陛下急發兵擊之。'二世怒,作色。叔孫通前曰:'諸生言皆非也,……'""無赦"下《集解》引瓚曰:"將謂逆亂也,《公羊傳》曰:'君親無將,將而必誅。'"[1]在這短短的幾十個字裏,一則稱"博士諸儒生",再則說用《公羊》理論回答的就有三十餘人,三則在三十餘人之外還有像叔孫通之類諂諛二世的儒生,可以說博士中儒生數量是很多的。從這段文字來看,至少應有三十多人是儒生。近世學者多認爲博士員額是七十人,那麽,在秦博士中的儒生就至少佔了一半。其他還有占夢博士、名家博士及仙真人詩博士等諸子博士,總合最多也不過是六、七十人。[2]秦用的是法家的政策,而又不喜歡儒生,但博士中儒生的比重偏偏特别大,這豈不正是儒家思想傳播較廣、信徒較多的反映嗎!漢承秦制也立博士,叔孫通爲高帝博士,孔襄爲惠帝博士,申培、韓嬰、賈誼及公孫臣爲文帝博士,轅固、胡毋生、董仲舒爲景帝博士。從這些可考見的博士來看,絶大多數也是儒家。《史記·儒林列傳》說:"文帝本好刑名之言,及至孝景不任儒者,而竇太后又好黄老之術,故諸博士具官待問,未有進者。"文、景不好儒,所以博士們都坐了冷板凳,這不也反映出當時博士多半是儒生嗎!在武帝以前,黄、老、申、商、韓非、蘇、張各家學説雖也各有傳授,但從《史記》、《漢書》的材料看來,還是遠不及儒家傳播的廣泛。縱然太史公是先黄老而後六經,也只能提出很有限的幾條材料。由於漢初蕭、曹、文、景以無爲爲治,好黄老,遂給人們一個

[1]《史記會注考證·留侯世家·正義》引《陳留風俗傳》言:"圉庾字宣,明《公羊春秋》,爲秦博士。"更可證明博士諸生是用《公羊》理論在回答。

[2]《史記·秦始皇本紀》載始皇三十四年李斯請:"非博士官所職,天下敢有藏《詩》《書》百家語者悉詣守尉雜燒之。"是秦時有《詩》《書》博士,有百家語博士。漢承秦制,"孝文時,諸子傳説猶廣立於學官爲置博士"。(劉歆《移讓太常博士書》)《始皇本紀》載三十六年有爲仙真人詩博士,三十七年有占夢博士,《漢書·藝文志》名家有黄公名疵,爲秦博士,儒家有羊子,故秦博士,都是秦的諸子博士。至博士人數,《秦始皇本紀》三十五年載侯生、盧生相與謀曰:"博士雖七十人,特備員弗用。"《説苑·至公篇》載:"始皇召群臣而議,博士七十人未對。"漢承秦制,《漢舊儀》言:"孝文皇帝時,博士七十餘人。"都説是七十人。

漢初黄老盛行的印象，考之實際，則不盡然。從秦漢博士官的情況看，儒家是早已擁有大量信徒，武帝之下令崇儒，只不過是因勢利導而已。不容諱言，儒家自武帝以後有了獨尊的條件，有了利禄的引誘，又大大發展了。但其發展的主要因素還是決定於它的學術思想内容。但是，它的學術思想的重要部分卻因立於學官反而隱晦起來了。

漢代經學雖然是繼承先秦儒家（和諸子）而來，但其學術思想的側重點則各不同：先秦重在理論，漢儒詳於制度。只有理論而没有制度，理論就是空談；只有制度而没有理論，制度就會失掉意義。故理論和制度必須綜合起來研究，而後才能認識其思想全貌。而且先有理論而後有制度，又是學術發展的自然次序。從上面所述來看，我們認爲漢代的經學是先秦儒家和諸子的發展和總結，雜家《吕覽》、《淮南》是以黄老爲中心來總結，六藝經傳是以儒家爲中心來總結，這樣的説法並不算是夸大和過分。但自董仲舒出來以後，變素王爲王魯，變革命爲改制，變井田爲限田，以取媚於武帝，又高唱"《春秋》大一統"以尊崇王室，因而攪亂了今文學思想。自武帝、宣帝立今文學各家的博士官以後，學術統率在政權下面，今文學中一部份比較尖鋭的思想——如革命、禪讓等理論，就不敢公開講論了，從而使今文學思想漸趨枯萎。博士們雖謹守師法講述所託於古的禮制——理想的制度，對於這些禮制的精神實質已逐漸淪於"幽冥而莫知其原"的狀態。而今文學末流那種"分文析字，煩言碎辭"的治學方法，"專己守殘，黨同妒真"[1]的學術態度，引起了學術界的不滿，而給古文學造成可乘之機。且在西漢二百年間，儒家雖獲獨尊的地位，但今文學家的政治理想並未被採納施行，反而是招致了幾次殉道事件。最後，他們把希望寄託在别有用心的王莽身上，他們的學説（如革命、禪讓）爲王莽的篡取政權提供了理論，把王莽推上了皇帝的寶座。王莽在改革中也采用了部分今文學家的理想制度，但王莽最後是失敗了，今文學家因此也受到很大的影響。於是古文學家乘機而起。古文學家的治學方法是把六經還原爲舊法世傳之史，放

[1] 具見《漢書・劉歆傳》載《移讓太常博士書》。

棄西漢師説傳記而直探經文，於是義理之學廢而訓詁之學興，使經學喪失其思想内容。但古文學後起，初期的古文學經師如賈逵、馬融、鄭興、鄭衆，以及後期的鄭玄、服虔，在解説各經時也還常用今文學家的説法。《詩經》在王肅以後，《左傳》在杜預以後，《易經》在王弼以後，古文學才脱離今文學而獨立；但三禮仍然是今古混雜，因而古文學家也未能嚴格地恢復舊史。可是自此以後，今文學卻絶滅了。當兩漢經師不得志於當道的時候，甘忠可、夏賀良、李尋等人把今文學思想託之於宗教，制爲《包元太平經》，在民間傳播。現《太平經》猶存，還可考驗，雖然已有很多增竄，但還能看個大概，它的理想和今文學的理想是殊途同歸的。然而卻已託於宗教以資傳播，甘、夏等人真可説是"用心良苦"了。

現在看來，今文學在理論上是比較全面的，在制度上是比較具體的；但在漢代，經師們各守專經，少有互通，没有(也不可能有)人根據全部理論、制度進行通盤整理、系統論述。雖然提出了"素王"、"新周"、"爲漢制作"等綱領，但也語焉不詳，缺乏具體内容。石渠、白虎兩次會議都是以禮制爲中心，但是主要是皇帝稱制臨決，自然是由皇帝來取舍，内容就大大變質了。要對今文學獲得全面瞭解本已不是易事，再加上學術陣營上的幾次混亂——董仲舒的變節，博士的固陋，古文學的攻擊，就更增加了後人對今文學瞭解的困難。怎麽會爲不因"素王"、"新周"等提法而同意前人"非常異義可怪之論"的批評呢！自魏晉以後，學者只爭論鄭玄、王肅而不再爭論今、古，今學思想於此中絶。及至清代，稽古考據之學大盛，抛開宋唐，專究兩漢，學者們且以"漢學"相標榜。但又多束縛在許慎、鄭玄範圍下，日孳孳於名物訓詁，在學術上無條理、無系統，雖然他們已略知漢代有今、古文學的差異，但又多只知從文字的今書、故書，從《逸書》、《逸禮》等問題上來分析，還没有接觸到今、古文學問題的本質。須知今、古文學的差異是兩個學派之間的差異，學派上的差異是應當從學術思想内容上來考察的，僅僅從幾個字或幾篇書的差異上來區分能解決多大問題呢？自清中葉以後，莊存與、劉逢禄、宋祥鳳、龔自珍、魏源等研究《公羊春秋》，打出"今文"旗號，專講《公羊》的"微言大義"，但又不能輔以禮制，因此更招

致了學者的懷疑。陳壽祺、陳喬樅、陳立和後來的皮錫瑞等人專講西漢今文學,已略略知道從禮制上來分析,但還不知道研究禮制的意義,還沒有統緒,問題就在於忽視了"《春秋》大義"。只有井研廖季平先生能並重《春秋》、禮制,把莊、劉和二陳兩派匯於一途,所以劉申叔先生稱他"長於《春秋》,善説禮制,洞徹漢師經例,魏晉以來未之有也"。廖先生對《春秋》和禮制兩者都有精深的研究。他作《今古學考》,明確提出以禮制判今、古文學的方法,以《周官》爲古文學禮制的綱領,以《王制》爲今文學禮制的綱領,認爲古文學是從周是舊制,今文學是改制是理想,而後今、古文學如涇渭分流,秩然不紊。使清代百餘年間爭論紛紛而不能解決的問題,至此而得徹底解決的方向。他説:"《春秋》因時救弊,春秋有志之士,皆欲改周之文,如今之言治者莫不欲改弦更張。《王制》所言,皆素王新制,改周從質。周末積弊多,繼周當改,故寓其事於《王制》。"[1]是在以禮制分今、古文學的基礎上,又用《春秋》家的政治思想來説明今文學制度的意義。這就使已湮没了千幾百年的有理論有制度的今文學思想全貌得到發掘出來的可能。這不能不承認是近代經學上的重大發現。雖然廖先生的學説後又迭有變改,但以《周官》、《王制》分判今、古文學的基本論點從未動摇。"今學是經學,古學是史學"[2]的論斷可説是千古定論。而世之學者不能掌握先生學説的精神實質,或見其天人、大小六變之説的妙玄奥秘惶懼而不知所從,或拾其牙慧而大倡毫無根據的議論,有的甚至竟以《周官》、《左氏春秋》等古文學經典都出於劉歆僞造,爲王莽篡漢提供理論根據。我們在前面已多次論到《周官》所載是一套貴賤懸殊種族歧視的制度,而王莽改制則是有一定均富思想限制富豪的政策,兩者迥相反異,何能混爲一談,於經於史都一無是處。近世學者又或略窺知今文學説,但又困惑於陰陽五行氣味過於濃厚,一概以迷信看待,而忽視了陰陽五行外衣裏有其一定的合理内核,因而仍然不能認識今文學的真正面目。我們認爲研究今文學

[1]《今古學考》卷下。
[2]《今古學考》卷上。

思想首先應該剥去它的迷信色彩的外衣,抓住它合理的内核,分析它披上陰陽五行外衣的歷史條件,才能够真正掌握今文學思想。在這個基礎上再來進行批判,才能打在點子上,不致差得太遠。本文所寫,只可説是根據廖季平先生所提示的方法,初步提出今文學思想中幾項主要内容,供研究中國思想史的同志們參考,至於用馬列主義的科學方法來分析批判,則力有未能。至於所提出的今文學思想是否符合歷史的客觀實際,也至誠的希望同志們予以指教。

本文原載《孔子討論文集》第一輯
(山東人民出版社一九六一年三月出版),兹據整理。

治經雜語

昔自滬歸金陵，過蘇州謁章太炎先生，時陳柱尊等侍先生，無錫國專唐蔚之邀先生遊無錫，先生囑同往。時人多言先生言談難會其意，蓋先生學問淵博，談常牽涉過廣，而聽者往往不能躡其思路而從之，故有難懂之感。行間，先生每喜與余談論，常命近坐，雖飲食亦命坐旁。昕夕論對，將十餘日，每至廢寢忘食，幾於無所不言，亦言無罄。徐以啓先生曰：六經之道同源，何以末流復有今、古之懸別？井研初說今爲孔氏改制，古爲從周，此一義也；一變而謂今爲孔學、古爲劉歆，此又一義也；再變說一爲大統，一爲小統，則又一義也。儀徵雖不似井研明張六變之旨，而義亦屢遷。見於《明堂考》、《西漢周官師說考》，或以今、古之辨爲酆鎬、雒邑之異制，或又以爲東周、西周之殊科。諸持說雖不同，而於今、古學之内容乃未始有異，要皆究此二學之胡由共樹而分條已耳。凡斯立義，孰爲諦解？章氏默然久之，乃曰：今、古皆漢代之學，吾輩所應究者，則先秦之學也。章氏之說雖如此，然古、今文家孰不本之先秦以爲義，則又何耶？余於此用心既久，在解梁時，比輯秦制，凡數萬言，始恍然於秦之爲秦，然後知法家之說爲空言，而秦制其行事也；孔孟之說爲空言，而周制其行事也；周、秦之政殊，而儒法之論異。既見乎秦制之所以異乎周，遂於今學之所以異於古者，亦瞭然也。乃見周也、秦也、《春秋》一王大法也，截然而爲三。於是有《儒家政治思想之發展》之作，以見秦漢之際之儒生爲與孔孟有别之新儒

家，實戰國以來諸子學術發展之總結。然此雖於漢師禮説與西周舊典之異同論之綦詳，而於此新儒家出入百家之故則猶未暇及。後集《儒學五論》及撰《孔子和今文學》時，始説"儒分爲八"即儒家之出入百家者，八儒之書，多存傳記，漢師言法夏、法殷、制備四代即新儒家之有取於諸子（本欲詳論之而未果），故西漢師儒本有歧義，稱制臨決，乃趨一致。至於劉歆，乃創古學，而稱已先立學官者爲今學，而今、古學之紛爭乃起。於是知廖、劉二師推今、古之歧異至於周、孔皆非情實；章氏言今古止爲漢代之學固是，然其離漢師於先秦又未必是也。余沉思今、古事，歷久不得通，走於四方，博問故老，亦未足祛其積惑，旁稽子史，間有會心，乃漸以得解，然前後已逾四十年，甚矣爲學之難也。

《周官》一書貌似規模宏大，職官分明，故後世有"周公致太平"、劉歆僞造之説。然細究其實，亦殊混亂，如選舉不盡屬大宗伯，軍事不盡屬大司馬，冢宰所主則多爲王朝内府之事。若再細審之，則各官職分之重複者亦復不少。可見其實非系統完整之理想制度。至其所反映之社會制度亦與戰國以後之實況不合而頗與西周相符（别有專文），皆可證其爲就舊日之檔案整理而成者。

言漢學，必先明其家法，然後乃能明其學説，又必跳出家法，然後乃能批判其學説。如惠棟是懂家法的，張惠言之於《易》，莊存與之於《公年》，都可説是明於漢學家法的。戴東原卻不懂家法，近世之崇戴者，也多不懂家法，故雖大講漢學，而實多夢囈。

太炎先生以王弼注《易》爲施、梁之舊軌，乍觀之，似若無據。考顔延之《庭誥》説，荀、王得其正宗，馬、陸舉其象數，是已顯分二派。荀悦《漢紀》以爲南郡馬融始生異説，當即指象數之學。荀、馬旨趣不同，故説斥馬。虞仲翔譏潁川荀諝（爽），號爲知《易》，臣得其注，有愈俗儒，至説西南得朋，東北喪朋，顛倒反逆，瞭不可知。虞朋於陸，故深詆荀氏。陸氏於

《太玄》，亦言玄之大義，揲蓍之謂，(宋仲子)失其旨歸，雖得文間義說，大體乖矣。王氏之學，源於宋衷，故陸亦深詆宋注。虞氏亦横訾馬、鄭，并斥宋氏，謂小差玄而皆未得其門。可知荀、宋、王三家爲正宗，馬、陸、虞三家爲象數，殆孟、京於《易》猶未以象數入之，尚爲别行，至馬、陸而象數始與《易》亂，施、梁丘皆不言象數，章君之説信然矣。

章太炎頗推重孫詒讓《周禮正義》、黄以周《禮書通故》二書，然二書路數則不同。孫爲漢學路子，純宗鄭玄，然信之太過。黄以周則不純爲漢學，也講宋學，以宋學方法講漢學則時有臆説。然其書又多用林昌彝《三禮通釋》，而其下結論則較林爲精，林書則爲《五禮通考》路子。

孫明復講《春秋》大一統，蓋針對唐末五代之藩鎮割據而發，故其説得以不脛而走。胡安國《春秋傳》大攘夷，則就南宋形勢言之，故其書終宋之時代三傳行世。

一個學派總是有自己的理論，清代漢學的理論何在？而漢代學術，無論是今文家或古文家，都是有自己的理論的。戴震、焦循雖有理論著作，而又和他的整個學術脱節。所以，清代漢學到晚期非變不可，不變便没有出路。

《叔孫通傳》：二世召博士諸儒生，問楚戍卒攻陳。“博士諸生三十餘人前曰：‘人臣無將，將即反，罪死無赦。’”臣瓚曰：《公羊傳》曰：“君親無將，將而必誅。”知臣瓚意前對者以《公羊》學爲秦博士也。《史記・正義》(《會註》本)引《陳留風俗傳》云：“園庾，字宣，明《公羊春秋》，爲秦博士。”園又作圓、作轅，豈轅固生之先歟！是此博士三十餘人而對者，蓋轅宣也。即商山四皓之一。見《史記》之《索隱》、《正義》。

《公羊》家張三世之義：“於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，故内其國

而外諸夏。於所聞之世，見治升平，内諸夏而外夷狄。至所見之世，著治太平，夷狄進至於爵，天下遠近大小若一。"此經義之三世著見於《公羊》。而三世之實義，宜求於《左氏》。蓋三世固史義也，《春秋》爲魯史，隱、桓之世，鄭、宋、陳、蔡、齊、衛諸國盟會戰伐，其休戚動與魯關；至北之晉、南之楚、西之秦，見《左傳》、《秦記》(《史記》)者滅人之國已多，《春秋》悉不之記，以於魯固無所影響，則内魯而外諸夏可也。齊、晉相繼作霸，合諸夏以抗夷狄，則諸夏與魯皆爲内而夷狄爲外者勢也。吳以夷狄而有憂中國之心，黃池之會實爲主盟，則《春秋》雖欲不進夷狄不可得也。是三世異辭即源魯人國際關係之擴大。鄄之會爲齊之始霸，此所聞世、傳聞世之斷限也。黃池之會則所見世、所聞世之斷限也。《繁露·奉本》云："殺隱桓以爲遠祖，宗定哀以爲考妣。"又《繁露·楚莊王》云："昭、定、哀君子之所見也，襄、成、文、宣，君子之所聞也。僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。"董氏已自二説不同，劭公雖取後説，安在前説即非。顔安樂斷自孔子生後即爲所見之世。舊疏引鄭氏云："九者陽數之極，九九八十一是人命終矣，故《孝經援神契》云：'《春秋》三世以九九八十一爲限。'"《公羊》先師二説不同，以《左氏》史實求之，理或有當，而三世斷限若可定也。

孔子、孟子都是維護貴族世卿政治的，文王治岐，"仕者世禄"，貴戚之卿"君有過則諫，反復之而不聽則易位"。尊君權是法家的特點。《公羊》家才有"譏世卿"之文，荀子也反對世卿，都是受法家的影響。但荀子反對世卿而不反對世禄，也還有舊影響。荀悦説《春秋》"譏世卿"不改世侯，漢世又才有抑世侯的主張。

漢初儒生議論風發，是一代新儒的表現。到這一議論逐步定型，也就無所用其改制理想，於是經學舍傳記而入於訓詁、考據，於是古學漸興，而以經學爲歷史，理想之途抑而不行。他們的理想也還只是今文家所定型。

戰國諸子百家都各有精深獨到的理論，但百家爭鳴的結果，到漢代是

儒家取得獨尊的地位,儒家能戰勝百家而取得獨尊的地位,當然絶不偶然,這應當到當時儒家——主要是今文學家的思想内容中去找原因。近世學者或不此之求,而僅止看到今文學與陰陽五行合在一起,似乎漢代的新儒家就是以陰陽五行、讖緯神學與儒家思想相結合爲特點,便把今文家與歐洲中世紀的宗教神學相比傅。其實,這並不符合事實。前在《經學抉原》中,專門有《内學》一節,就曾指出今文、古文兩派都有信讖緯的,都有反對讖緯的,讖緯和儒學各有其傳授師承,本不相混。翼奉、京房、夏侯始昌諸人《漢書》别爲立傳,正是此意。董仲舒、何休是《公羊》家,講陰陽災異,但《公羊傳》、《穀梁傳》並不講陰陽災異。張蒼、賈誼、劉歆傳《左傳》,講五運,但《左傳》並不講五運,顯然應該區别對待的。清末康有爲等借今文學以言變法,今文學成了君主立憲的工具。孫中山、章太炎主張民主革命,反對君主立憲。章太炎、劉師培對立憲派的根本理論進行批判,指責今文學家講陰陽五行,這是可以的,是有進步意義的,是政治鬬爭的需要。其實,康有爲的學説中又有多少陰陽五行呢? 清代今文學家如莊存與、劉逢禄、宋翔鳳、張惠言、惠棟、龔自珍、魏源、陳壽祺、陳立等等都不談陰陽,但他們無不被後人認爲是今文學家。即以今文學講的陰陽五行而論,也不應只看皮相,而要透過陰陽五行看到它骨子裏究竟是些什麼? 有没有什麼意義? 猶之中醫,不能只看到它講陰陽五行,便説它不科學而把它否定掉。不正視今文學的政治、哲學思想,而只抓住陰陽五行等表面現象,是抓不住今文學的實質的。今文學别有個精神,就是"革命"。

老子、孔子之學(實指黄老和西漢今文學)何以在漢代戰勝百家之學,這是一個大問題,從這裏看孔、老,似乎比專就孔、老哲學思想看,更有着落。衡論學術,應該着眼於那一時代爲什麼某種學術得勢,原因在哪裏? 起了什麼作用? 這才是重要的。只從現代的觀點來衡量、批判,脱離了歷史,便成了空論。論宗教也須如此,多從作用論,論作用也不能只談爲統治階級服務。哪有不爲統治階級服務的學術和宗教? 只看到這點是不够的。儒家(今文家)之戰勝百家,就在於它汲取了百家之長;道家(指黄老)也是這

様，正是雜家勝利了。司馬談所言正是説明漢初所謂黄老是什麽，這也説明了《吕覽》的主旨所在。到《淮南》就和《吕覽》精神不同，雖然《吕覽》之精不如《淮南》，但合於一世之用則高於《淮南》。

周代國、野、鄉、遂異制，但六遂的基層編制仍以五家爲數，與六鄉同，不與甸稍同，這應有所説明。

東漢經師釋六遂在六鄉之外，以《王莽傳》論之，六鄉在西都，六遂(隊)在東都(成周)，“成周里人”也能説明六遂在東都。金文也有“成周八師”、“殷八師”之文，説明殷人居於成周。殷人從軍是後來之事。

西周甸、稍、都、鄙，可同都家之制合併研究，似可從溝洫之制着手。因王朝貴族不斷增多，有采地的也不斷增多，六鄉之人也不斷增多，這就是都家的來源。這些人口向都鄙移殖，應當仍是以五起數的編制，而不是以八起數的編制。

乾嘉學者咸宗鄭玄，然又喜斥范寧《穀梁集解》，良以范氏注《穀梁》而又非《穀梁》，不合漢學家法，然宗鄭而斥范則又未安。鄭玄遍注群經，而《春秋》則付闕如。《六藝論》言：“《左氏》善於禮，《公羊》善於讖，《穀梁》善於經。”是《穀梁》正爲鄭氏説《春秋》所宗，唯未爲之作注耳。范氏注《穀梁》當正以宗鄭，注中亦並非三傳，亦鄭玄注經並用今、古之法，是范氏實爲鄭學，故清儒之宗鄭而斥范之未爲是也。

乾嘉諸儒，有僅事考據者，有事考據而不囿於考據者，如惠氏之於《易》；有考據而煩瑣者，有考據而不煩瑣者，如段氏之注《説文》。

近人多推崇王充，以其爲唯物論者則是；惟充之於經學，淵源於今文，史有明文，書有明據。《程材》以《春秋》爲“孔子制作，垂遺於漢”，即《公

羊》家説。《談天》言周時九州，東西五千里，南北亦五千里，亦歐陽《尚書》説。然充不爲經學，必謂其反對今文學，則未必也。

講論學術思想，既要看到其時代精神，也要看到其學脈淵源，孤立地提出幾個人來講，就看不出學術的來源，就顯得突然。可先論述當時的變化和風氣，再突出某些人物。如明代中葉正德、嘉靖以來，學術界已逐步發生變化，産生了一個反對宋人傳統的新學風，提出文必西漢、詩必盛唐，不讀唐以後書等口號，從文學首先發動，漫衍到經學、理學等各個學術領域。王陽明正是在這一風氣下起而反對朱學的，李贄也是從這一風氣接下來。這樣看，縱把李贄寫得突出些，也不會顯得突然。講清初，從一般風氣如胡石門、謝秋水、張蒿菴、陸桴亭等講起，再突出講述黄黎洲、王船山。又如晚清今文學，應從張惠言、孔廣森、莊存與、劉逢禄、宋翔鳳以至陳喬樅父子講起，否則，龔、魏的出現將爲無源之水。至乾嘉學術亦應並叙凌廷堪、焦理堂、洪頤煊，以見一時風氣，再突出戴東原，比較好些。

漢代《易》學至京房爲一變，京房不爲《易》學正宗。承田何《易》學者，當爲王弼。馬融《易》解，頗生異説，鄭玄、陸績之主象數，皆非《易》義正宗。此皆自其《易》學精神言之，未可取證於文字也。

西漢學術，應當明確由儒家轉變到經生的過程，伏生《尚書大傳》、韓太傅《詩外傳》、董生《春秋繁露》，還是儒家，而劉向、匡衡之輩，則爲經生。儒家則猶意氣風發，經生則章句之徒而已。

廖先生謂大小戴爲大小統，應從氣度上看，大戴廣而博，氣魄大；小戴深而純，但規模小。

《孔子和今文學》，也可説是我的經學研究告一段落，比之《經學抉原》是有改變。昔在峨眉讀兩漢各家書，並及先秦諸子，讀到《韓詩外傳》時，

恍然感到，先秦時儒家何以變而爲兩漢經生之業，其間問題顯然有個脈絡過程，惜於已讀之書未能將有關材料録出。現在要寫這篇稿子，至少需米年時間重讀一遍周、秦、兩漢著作，但始終無此時間，私心以爲甚可惜。

摘録自《蒙文通學記·治學雜語》，皆 1957—1964 年間語

對《辭海》徵求意見稿經學條目所提意見

古文經、今文經二條，似未恰當。漢人傳經，原初各書都有隸書本，後孔壁得到經書是蝌蚪文，就叫古文，而把以前的隸書本叫做今文，這是文字的不同。古經書，《禮》(《儀禮》)的篇數多；今經書，《禮》的篇數少。但今文《齊論》比《古論》多二篇，這是篇數多少之不同。

清世前面一些人只認爲文字的不同是今、古文之分，但後來吳摯甫他們又説伏生壁藏的書應當是古文，後師用隸書寫，才成爲今文。孔壁的書自然是古文，孔安國以今文讀之，也變成隸書了。那末，今、古文之分就不是字體的關係。

古文經多，今文經少，但漢人傳古文的，如《尚書》就説是"佚十六篇，絶無師説"，所以馬融、鄭玄注《書》都不注"佚十六篇"(古文多出的部分)，於《儀禮》的佚篇亦然。古文家雖有佚篇而不用，那末，今、古兩家的不同又在哪裏呢？這些論點是對的。宋翔鳳説立在學官的是今文，未立學官的是古文，這是不對的；鄒氏、夾氏的《春秋》就未立學官，難道是古文嗎？即專從文字而論，今文家齊、魯、韓三家的《詩》，公羊、穀梁的《春秋》，《齊論》和《魯論》的文字，都是不全相同的。《周官》不同的文字，鄭康成稱之爲"故書"，《禮記》不同的文字稱之爲"或"，是因《周官》不能有今文，《禮記》不能有古文，才有這樣改變稱呼的辦法。其實，文字不同在漢代是很普遍、很平常的事，今古之爭都不在此。

到廖季平先生作《今古學考》,才發明今、古文之分是學問的不同。最中心的問題是,今文學説的制度是同於《王制》,古文學説的制度都同於《周官》。《王制》、《周官》是兩部内容矛盾的書,後來康(有爲)、皮(錫瑞)、章(太炎)、劉(申叔)都採用這一説法來分别今、古,而只是或主張今文學,或主張古文學,有不同而已。

可以説,古文學留傳至今的主要有《周官》、《左傳》、《毛詩》等,今文學流傳至今的主要有《春秋公羊傳》、《穀梁傳》、兩《戴記》等(因今所傳《儀禮》是鄭玄注,他時而採用今文,時而採用古文,不過《儀禮》裏邊有《記》是今文)。實際今文、古文從文字上講差異不大,而今文學、古文學從學説上講差異就大,鬬爭就劇烈了。

《周禮正義》 以東漢鄭玄注爲依據。惟對部分清儒如惠士奇、金鶚、鄒漢勳等因不墨守鄭學,雖有很多精辟之論亦棄而不取,但仍是解釋《周禮》比較完備的書。

《逸禮》 只是部分今文家否認《逸禮》的發現。其實,《奔喪》、《投壺》諸篇即是《逸禮》,已收入《小戴記》内,從鄭玄《三禮目録》可見。鄭玄謂之爲"逸《曲禮》之正篇"。《儀禮》(共十七篇),内十三篇有《記》,《喪服》一篇有《記》、有《傳》。

《儀禮正義》 有系統的《儀禮》注解書。對宋儒、清儒如盛世佐等學説雖不合鄭義,亦並加採入,與其他墨守漢學的著作不同。書内部分是作者死後他的弟子楊大堉將作者稿本加以整理補成此書,這部分就差一些。(後來曹元弼作《禮經校釋》,是專爲此書而作。曹氏墨守鄭學,意義已不同了)

《韓詩外傳》 今本五卷以下,顯然是另一部分,《内傳》四卷、《外傳》六卷之迹,仍然可尋。此書僅是今文學輔助著作之一,不得算重要。

《詩古微》《書古微》 同是以攻擊鄭學爲主要内容。文人説經，雖自負今文學，實未知今文師法，於今、古兩派異同所在，作者亦未明瞭。龔(自珍)、魏(源)都是專攻鄭(玄)學，認爲鄭學即是古文學，不知鄭是今、古兼採。他們攻鄭，並未根據今文學術來攻鄭，只是專取與鄭不同的來反對鄭，他們實未深入今文學，當時也還不知今文究竟是什麼。到陳喬樅、陳立才算大概清楚，今文學才有點規模。康有爲也只是龔、魏之學，他比龔、魏稍進一步，但用功不深。

"經學"條　漢初黄老和經學的獨盛，是個深刻問題，百家爭鳴的諸子是何等光芒，反而被玄默的黄老擊敗了。如其漢代的經學，僅僅是清人所講的漢學那個樣兒，它是不可能戰勝百家的。如果今文學真像近代所認識的，就是陰陽五行之學，那末，漢代罷黜百家，就該表彰鄒衍。如從爲專制君主服務來説，那末，漢王朝最好是表彰申、商法家。這本是歷史上一個大問題，但這數十年來的解釋，都不免輕率，有些兒戲。總的説來，是由於我們不認識古人學術，輕視文化遺産，自以爲是高出古人。

魏晉的王肅一派，同是兼採今、古兩家，而專對鄭學。六朝時，王學行南，與玄學關係很深，謂之南學。鄭學行北，謂之北學(義疏即是漢人章句的體裁，東漢人的注，是小章句體裁)。

"乾嘉學派"條　乾嘉學派可稱之爲"漢學派"，似不可稱之爲"古文經學派"。一，因當時今、古不分；二，因惠棟專講虞氏《易》，是今文學。惠學主於尋求漢儒師法，可分别系統；戴學不拘守一家，主於精斷。乾嘉學派主要是反對宋明理學，不用唐以後一切學説，自以爲是漢學，它是以訓詁爲中心。乾嘉學派是宗許(慎)、鄭(玄)，後來龔、魏攻擊許、鄭，自稱今文，因之認乾嘉爲古文學，這本來不妥當。

"常州學派"條　宋翔鳳同劉(逢禄)同樣重要，可加入。陳壽祺《五經異義疏證》、陳喬樅《三家詩遺説考》、《今文〈尚書〉遺説考》、陳立《公羊義

疏》、《白虎通義疏證》都是今文學重要之作。《公羊釋例》比《左氏考證》重要。邵(懿辰)與經學似少關係,可加戴望《論語注》。

齊學,魯學,今文,古文,南學,北學,都是後人所稱。只是魯學之名漢宣時已有,也並不都是魯人。起初,規模廣大,内容豐富,後來漸趨純謹。如《淮南》更純,而《吕覽》更雜,但《吕覽》的規模很大。經學初爲傳記之學,學問恢廓。漢武以後,至宣、元間,學風變爲章句,規模無前此擴大,趨於純謹。一批人自造齊學、魯學之名,自名魯學,以爲前者是齊學,實在反映兩個時代的學風。關於古文,吳摯甫說文字不同,孔壁的書自然是古文,孔安國以今文讀之,所以現行本爲今文。今、古文的不同,究竟在哪裏? 古書講古禮多,廖季平先生就從制度上來釐明,指出今文家説的制度同於《王制》,古文學説的制度同於《周官》。所以,今、古文從學説上講,差異就大;分别今、古文,要視其學風、内容、本質,不在名詞。

摘自湯志鈞《蒙文通先生與〈辭海〉》,載《蒙文通學記》